

72056

T. C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

**ÖLÜMDEN SONRA HAYAT İNANCININ
FELSEFİ VE DENEYSEL DAYANAKLARI**

(DOKTORA TEZİ)

Hazırlayan

Metin YASA

Danışman

Yard. Doç. Dr. Cafer S. YARAN

Samsun-1998

Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Bu çalışma, jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda
DOKTORA tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Hisameddin... ELDEN.....
Üye : Prof. Dr. Ekrem... SARIKÇI OĞLU.....
Üye : Yrd. Doç. Dr. Cafer... S. YARAN.....

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu
onaylarım.

16.08.1998
Yrd. Doç. Dr. Feride... YILMAZ
Enstitü Müdürü

ÖNSÖZ

Ölümünden sonra hayat problemi, insanın varoluşu açısından son derece önemli ve o ölçüde de çok yönlü bir konudur. Konuya atfettiğimiz bu önem ve çok yönlülük, konunun, yalnızca teistik inançların bize bakan dar sınırları içinde kalmayıp kaynağını bulur. Doğrusu, ölümünden sonra hayat, teistik inançlarla olduğu kadar, felsefi düşünce ve bilimsel verilerle de bağlantılı olma özelliğini taşır. Bu ifadedeki amacımız, konunun, yalnızca ilahiyatçı, filozof ve bilim adamlarının ilgi alanına girdiğini iddia etmek değildir. Çünkü ilgi alanını genişletmemek için elimizde geçerli hiçbir gerekçe yoktur. Nitekim ölümünden sonra hayatın, dile getirdiğimiz yönlerine ek olarak, bir de içsel açıdan önemli, egzistansiyel değer taşıyan bir başka yönü vardır. O, bu yönüyle, 'sonsuzlukta kendi olarak var olmak isteyen' herkesi ilgilendiren bir konu olma durumundadır.

Bilimsel yönden ayrı olarak, konunun, dini, felsefi ve içsel olarak egzistansiyel değer taşıyan yönleri, yaygın kanaate göre, insanlık kadar eskidir. Konuya ilişkin açıklamalar sadece bilinen en eski dini metinlerde değil, aynı zamanda, Sokrates, Eflatun ve bazı Stoacı filozofların eserlerinde de geniş ölçüde yer almaktadır. Konunun yeni olan yönü, özellikle parapsikolojinin bir bilimsel disiplin olarak ortaya çıkışıyla gündeme gelen, biraz önce belirttiğimiz bilimsel olanıdır. Jenny Randles ile Peter Hough'un birlikte yazdıkları *Öteki Dünya* adlı eserde denildiği gibi, "1970'li yılların sonlarından bu yana tıp yetkilileri tarafından yürütülen ÖDD¹ olgusunun bilimsel incelenmesi, ruh ve beden ayrı varlıklar olduğu ve bedenin ölümünden sonra ruhun yaşayabileceği konusunda çok

¹Bazı parapsikoloji kitaplarında, yakın-ölüm deneyimi, (kısaca YÖD), ölümünden-dönme deneyimi, (kısaca ÖDD) olarak geçer. Biz, bu çalışmamızda ilgili yerlerde YÖD kullanmayı uygun bulduk.

inandırıcı kanıtlar ortaya koymuştur." (s.7). Doğrusu, yakın-ölüm deneyimine ilişkin verilerin ölümden sonra hayata inananlar için ayrı bir önemi vardır. Çünkü ölümden sonra hayat, ancak bu sayede, bilimsel araştırmaya konu olmuştur.

Şu halde, din felsefesinin ilgili alanına giren her problem gibi, ölümden sonra hayat problemi de, dini, felsefi ve bilimsel yeni gelişmelere kayıtsız kalamaz. Çünkü, söz konusu yeni gelişmeler, insanın, egzistansiyel açıdan sürekli kendini duyumsamasını ve benliğine zengin bir içerik kazandırmasını öngören bir ölümden sonra hayata ilişkin inanç ve düşüncelerini, köklü bir biçimde etkilemektedir.

Ayrıntılarına araştırmamızın ilgili yerlerinde değindiğimiz üzere, problemin önemli olmasına ve global ölçekli tüm bu gelişmelere rağmen, ülkemizde, konuyla ilgili, Turan Koç'un İz Yayıncılık tarafından 1991 yılında yayınlanan *Ölümsüzlük Düşüncesi* adlı eserini istisna edecek olursak, kayda değer bir çalışmadan söz etmek oldukça güç görünüyor. Bu eser, ülkemizde, ölümsüzlüğü felsefi bağlamda ele alan ve sahasında önemli bir boşluğu dolduran ilk eser görünümündedir. Bununla birlikte, yazar, kendisinin de ifade ettiği gibi, ölümden sonra hayat konusunda söylenmesi gereken herşeyi ortaya koyduğu iddiasında değildir. Bunun bize göre iki haklı nedeni vardır: Birincisi, eser, ölümsüzlüğü "Ruh-Beden İlişkisi" açısından ele almakta, doğal olarak da "Ruhun Ölümsüzlüğü" ve "Diriliş İnancı" ile sınırlı kalmaktadır. İkincisi, belki daha da önemlisi, yazarın, eserde, "ölümsüzlüğün imkanı araştırılarak, bunun psikolojik, ahlaki ... vs. delillere dayanarak, doğruluk derecesinin kanıtlanma yoluna gidilmeyeceğini" (s.20) ifade etmesidir. Bu ikinci nedenin bizim için anlamı, varlık-yokluk açısından ölümden sonra hayata ilişkin dayanak ve çıkmazların, özellikle ülkemiz din felsefesi alanında, araştırılması gereken bir konu olmasında yatmaktadır. Dolayısıyla bizim bu çalışmayı yapmadaki asıl amacımız, öne sürülen *a priori* ve *a posteriori* dayanakları tartışarak, bu dayanaklar arasındaki koordineli ve birikimsel gücün, ölümden sonra hayatın olabilirliğini doğrulayıp doğrulamadığını göstermektir.

Araştırma yaptığım konunun tespiti ve sınırlarının belirlenmesinden bitimine kadar, hiçbir yardımı esirgemeyen, olumlu ve yapıcı eleştirileriyle yol gösteren danışman hocam Yard. Doç. Dr. Cafer S. Yaran bey'e, çalışmamı büyük bir fedakarlık göstererek okuyup değerlendiren ve gerekli tavsiyelerde bulunan hocam Prof. Dr. Ekrem Sarıkçıoğlu bey'e ve hem yol gösterici fikirlerinden hem de görülmesi gereken kaynaklar konusunda yardımlarından büyük ölçüde yararlandığım hocam Doç. Dr. Turan Koç bey'e teşekkür ederim.

Samsun - 1998

Metin YASA



İÇİNDEKİLER

Önsöz.....	iii
İçindekiler.....	vi

GİRİŞ

ÖLÜMDEN SONRA HAYAT İNANCI

1. Ölümünden Sonra Hayat Problemine Genel Bir Bakış	2
2. Ölümünden Sonra Hayat Probleminin Temel Kavramları, Kapsamı, Ele Alınışı	14

BİRİNCİ BÖLÜM

ÖLÜMDEN SONRA HAYAT İNANCI İLE İLGİLİ İKİ TEMEL GÖRÜŞ

1. Ölümünden Sonra Yokluk.....	24
2. Ölümünden Sonra Hayat	46

İKİNCİ BÖLÜM

ÖLÜMDEN SONRA HAYAT İNANCININ FELSEFİ DAYANAKLARI

1. Metafizik Dayanak	63
a. Ruhun Basit ve Spiritüel Bir Töz Oluşu	66
b. Ruhun Bozulmayışı	78
2. Ahlaki Dayanak	95
a. Ahlaki Dayanağın Soyut Versiyonu	98
b. Ahlaki Dayanağın Somut Versiyonu	110

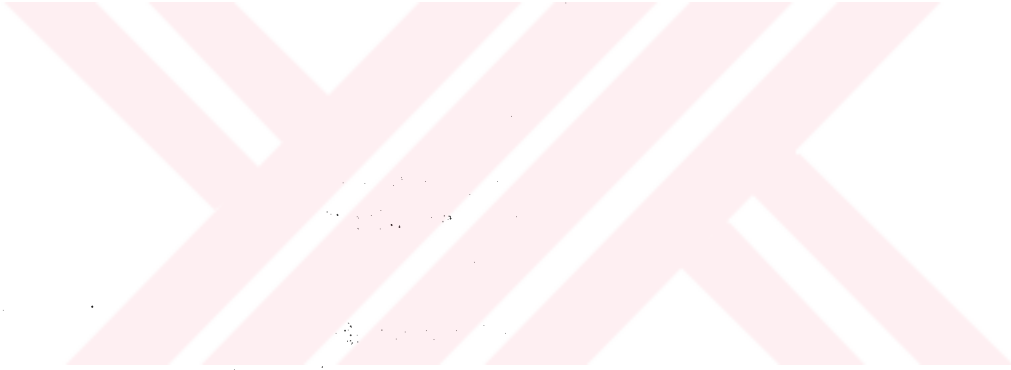
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ÖLÜMDEN SONRA HAYAT İNANCININ DENEYSEL DAYANAKLARI

1.Parapsikolojik Fenomenler	143
a. Alanın Belirlenmesi	145
b. Duyu-Dışı İdrak ve Boyutları	151
2. Yakın-Ölüm Deneyimi	170
a. Yakın-Ölüm Deneyimi ve Aşamaları.....	170
b. Yakın-Ölüm Deneyiminden Ölümünden Sonra Hayata Geçişe Yapılan İtirazlar.....	180

Sonuç.....	208
Bibliyografya.....	212

GİRİŞ
ÖLÜMDEN SONRA HAYAT İNANCI



ÖLÜMDEN SONRA HAYAT İNANCI

1. Ölümünden Sonra Hayat Problemine Genel Bir Bakış

İnsanın üzerinde düşündüğü, egzistansiyel değer taşıyan ilk ve önemli konulardan biri de ölümden sonra hayat problemidir. Bu araştırmada, öncelikle ölümden sonra hayatın felsefi ve deneysel dayanaklarını tartışmayı amaçladığımızdan, ölümden sonra hayatın oldukça karmaşık olan tarihsel gelişimini, ilgili eserlere bırakarak, aşama aşama bütünüyle ortaya koymaya çalışmayacağız. Ancak, yine de, konunun bütünlüğünün sağlanması açısından gerekli olduğunu düşünerek, söz konusu hayatın tarihsel yönüne kısaca bir göz atmayı faydalı bulmaktayız.

Ölümden sonra hayatın varlığını, çağının insanını nasıl etkilediğini, üzerinde ne derin izler bıraktığını, hemen her çağın yazılı toplumlarının dini inanç ve felsefi düşüncelerinde bulmak mümkündür. Bununla birlikte, yazısız ilkel insanların tarihin bilinmez dönemlerinde, Tanrı ya da bir tür tanrısal olan ile bağlantılı *homo religious* olabilecekleri kanısından bir anlık vaz geçip, hiç değilse, *homo rationalis* olmaları gerektiği düşünülecek olursa, bu insanların ölümden sonra hayata inanıp inanmadıkları sorusuna, mevcut bir takım verilerden hareketle, salt düşünceye dayalı mümkün cevaplar verilebilir.

Mezarlarda yapılan arkeolojik kazılar sonucu ortaya çıkan kemiklerin, kafa taslarının, türlü türlü mezar malzemelerinin ve mağara duvarlarına çizilen resimlerin üzerinde yapılan araştırmalar, ilkel insanların bile, bir dizi değere sahip oldukları izlenimini vermektedir. Bu değerlerden biri de, öyle anlaşıyor ki, ölümden sonra bir tür hayata inançtır. Levis R. Aiken'in dediği gibi "gerçekte bu inanç, kişisel yokluk anlayışından çok daha eskidir."¹ Aksi taktirde dinler tarihi

¹Levis R. Aiken, *Dying, Death, and Bereavement*, Boston: Allyn and Bacon, 1991, s. 101.

araştırmalarına göre, tarih öncesi zamanlardan beri mezara yiyecekler, değerli malzemelerden yapılmış gerdanlıklar gibi zinetler, fil dışından oyulma tuvalet eşyası ve benzeri gibi nesnelerin konması² anlamsız olacaktır. Nitekim, çoğu yorumcu ve araştırmacı, arkeolojik kazılar sonucu elde edilen bu nesnelerden ve benzeri bir takım sembolik işaretlerden hareketle, söz konusu inancın insanlık tarihi kadar eski olduğunu tereddüt etmeden ifade etmiştir. Bu araştırmacılara göre, "yeryüzünün ilkel insanları da denilen yazısız toplumlarda ölümden sonra hayat inancı salt korku ya da umut kaynaklı bir varsayım yahut spekülasyon değil, aksine kesin bir gerçekliktir."³

Ölümden sonra hayat, geniş anlamda ele alındığında, dünya dinlerinin ortak, temel inançlarından biri olarak karşımıza çıkar. Kutsal metinlerde, Tanrı'nın varlığı ile ölümden sonra hayatın varlığı birlikte anılır; genellikle de birbirinden ayrı düşünülmezler. Bununla birlikte, rasyonel düşüncesinin gelişmesi, sadece değişik Tanrı anlayışlarının doğmasına değil, aynı zamanda ölümden sonra hayat konusunda da köklü değişikliklere neden olmuştur. Bu nedenle, biraz sonra göreceğimiz gibi, ölümden sonra hayat, taşıdığı içeriksel farklılık nedeniyle, insanı, nihai kaderi açısından, aynı sonuca iletmez. Ancak, gerek içerik gerekse sonuçtaki bu farklılık, ölümden sonra hayat inancının evrenselliğine inanmayan insanların elinde, inananların bu konudaki inançlarının yersiz ve yetersiz olduğunu kanıtlayacak kadar sağlam bir dayanak teşkil etmez.

Farklı bedenlerle de olsa, yenedendirilişi bir inanç ilkesi olarak kabul eden dinlerin, iki kategoriye ayrıldığı söylenebilir. İlki, insanı çok hayata bağlı bir canlı

²Felicien Challege, *Dinler Tarihi*, (çev.: Refik Özdek), İstanbul: Yağmur Yayınları, 1973, s. 34; ayrıca bkz.: Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, İstanbul: Bayrak Yayıncılık, 1983, s. 40; krş.: Jenny Randles, Peter Hough, *Öteki Dünya: Ölümden Sonraki Yaşamın Gizemlerini Açıklayan Bilimsel Araştırma*, (çev.: Mehmet Harmancı), İstanbul: Say Yayınları, 1994, s. 16.

³Ashley Montagu, *Immortality, Religion and Morals*, New York: Hawthorn Books, (t.y), s. 22.

olarak değerlendirmeyi esas alan Hint kökenli dinlerden oluşur. Bu dinlerin merkezinde bütün acımasızlığıyla işleyen, sadece insanları değil, tanrılar gibi doğaüstü varlıkları da bağlayan mekanik '*karma kuralı*' vardır. Bu kural, "Bütün Hint felsefe okullarınca, Budizm'den Cayenizm'e kadar bütün mezheplerce benimsenmişti. Sikhlerin Büyük Sahip kavramında da bu inanın yeri vardı. Genel bir çizgi içinde anlatmak gerekirse, Karma kuralı "kişi ektiğini biçer" der. Bu öğretisi, kişi yaşantısının törel bir belirtisidir ... kişinin yaşamının mutlak adalet ilkelerine uygun olarak sürüp gittiği inancının da bir ifadesidir".⁴

Eski Hint Veda dini, 'Dünya Ruhunu, birbirini izleyen hayatların nihai gayesi olarak benimser. Vedanta'nın iyice bilinen temel ilkesi şu şekilde özetlenebilir: Dünya Ruhunu ile insanın ruhu bir ve aynı şeydir. İnsan, bilgisizliğinin bir ürünü olarak, bu aynı şeyi, iki ayrı şey gibi düşünebilir. İnsan, ruhunu, Dünya Ruhu'nda yok etmedikçe bu ikilemden kurtulamaz. İnsan; bu anlayış içinde, Dünya Ruhu'na oranla, ondan koparılmış bir parça gibidir. Bu inanç, Dünya ruhu ile insan ruhu arasındaki ilişkiyi, deniz ve ondan kopan bir damla su arasında kurduğu analogi ile ortaya koymaktadır. Bir damla su, sürekli karaya düşmek, bulutlara çıkmakla çok sayıda hayat geçirebilir; ama bu hayatlar oldukça sıkıcı ve can yakıcıdır; damlanın bir an önce denize düşmesi, ne kadar iyi ve bir o kadar da hoş bir bütünleşme ise, beşeri ruhun da Dünya Ruhu'na dönmesi, ya da farklı versiyonları olan, ama kök anlamı içinde, sönmüş ateş anlamına gelen Nirvana'ya kavuşması, özlenen bir şeydir.⁵

⁴Alban G. Widgery, *Tarih Boyunca Büyük Öğretiler: Konfüçyüs'den Toynbee'ye Kadar*, (çev.: Gülçiçek Soytürk), (y.y): Milliyet Yayınları, 1971, s. 54; Karma'nın işleyişi hakkında ayrıca bkz.: Robert Brown, *Religion: Origins and Ideas*, London: Tyndale Press, 1966, s. 96 vd; Sarıkçıoğlu, s. 139-140. Yine bu konuda oldukça ayrıntılı ve yeni bilgiler için bkz.: Ali İhsan Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1996.

⁵Bkz.: Robert Brown, a.g.e., s. 95 vd.

Ancak burada insana, bu dünyada çok hayat va'd eden dinler açısından, sorgulanması gereken önemli bir husus vardır. Sözgelimi, *kendi* olmak isteyen insanın varoluşu dikkate alınarak, deniyor ki; "babamın bireysel kişiliği sonsuza dek yok olduğu halde, şuurunun biricik merkezi olan ruhunun, bir su damlasının okyanusta korunması gibi, bir şekilde korunduğunu gösterirsek sorununuz çözülmüş olur mu?"⁶ İnsanın, insan olarak, sahip olduğu egzistansiyel değeri, kişiliği bozulmuş bir ruhun evrensel ruhtaki sürekliliği ile aynı görmeyen birine göre, bu sorunun cevabı, kuşkusuz, hayır olacaktır. Çünkü, kendi olarak varolmanın kavgasını veren insan açısından, ölümden sonra hayat konusunda "değer verdiğimiz şey, tam bir soyutlama olan evrensel ruh değil, ruhlardır; başka bir deyişle özgün bireylerdir."⁷ Materyalistik ölümsüzlük anlayışları⁸ ile karşılaştırıldığında, bu tür bir ölümden sonra hayatın, bu sonunculara oranla, çok az bir değer taşıdığı söylenebilir. Kişiliği yadsıyan böyle bir ölümden sonra hayat, özel ve rasyonel bir *ben* olarak varlığını sürdürmek isteyen birey açısından, Trueblood'un da haklı olarak belirttiği gibi ne tartışılmaya değer; ne de arzulanan bir şeydir.⁹ Burada kişisel kimliğin korunmasının hiçbir garantisi olmamakla birlikte, yine de çelişkili bir biçimde, "gerçek olarak sonuma ulaşısam, dünya Ruhu olduğumu anlarım"¹⁰ iddiası, genelde, gerçek bir Hindu gelecek umudu olarak benimsenmiştir. Son zamanların Budist rahipleri, her ne kadar kişisel kimliğin Nirvana boşluğunda yok olduğu iddiasına karşı çıksalar bile¹¹, Budizm'e göre,

⁶David Elton Trueblood, *Philosophy of Religion*, New York: Harper and Row. Publishers, 1951, s. 294.

⁷a.e., s. 294.

⁸Bkz.: Corliss Lamont, *The Illusion of Immortality*, London: Watts and Co., 1936. s. 23; krş.: Stanley Krippner, "Mythological Aspects of Death and Dying", *Perspectives on Death and Dying: Cross-Cultural and Multi-Disciplinary Views*, (ed.: Arthur Berger and others), Philadelphia: The Charles Press, Publishers Inc., 1989, s. 11.

⁹Trueblood, a.g.e., s. 294.

¹⁰Robert Brown, a.g.e., s. 92.

¹¹a.e., s. 95; krş.: Aiken, s. 103; Gene Ezel, David J. Ansbaugh, Judy Oaks, *Dying and Death: From a Health and Sociological Perspective*, Arizona: Gorsuch Scarisbrick. Publishers, 1985, ss. 29-36.

temelde insanların arzu ve ihtiraslarının bitim noktası yokluğun huzuruna kavuşmaktır. Gerçekte Dünya Ruhu'na katılmak, yahut Nirvana'ya ulaşmak, bireyselliği yadsımak pahasına, bağımlılık içinde bir tür bağımsızlaşmadır. "Bağımsızlık durumuna girmekle kişi, zaman, eylem, yeniden dünyaya gelme ve yeniden ölme sınırından kurtulur."¹² Ne var ki, insanın, tüm bu anlatınlara göre, yokken, yokluğun huzurunu tatması, ölüm sonrası zorunlu olarak kimliğini yitiren bedensiz ruhun bir yanılgısıdır. Aslında aynı yanılgı, Tanrı'da yok olmak söz konusu olduğu müddetçe, tüm farklı versiyonlarıyla, panteistik doktrinler için de geçerlidir. Sırf bu nedenle, ölümden sonra hayatın, "Sinosizm'de ve Schelling'in 'aynılık sistemi'nde yerinin olmadığı, Fichte'nin idealizmindeki yaratıcı Ben'in, bireysel değil, Mutlak Ben olduğu, dolayısıyla da bireysel Ben'in, kendini, sadece bireyselliğini yadsıyarak gerçekleştirebileceği"¹³ ileri sürülmektedir.

İkinci grup, insanı, bu dünyada tek hayata bağlı bir canlı şeklinde değerlendiren dinlerden oluşur. Ölümden sonra hayat tasavvurunu bir ölçüde geliştirmiş olan Yahudilik, ve bunun yanı sıra Hristiyanlık ve İslamiyet, bu dünyada geçirdiği tek hayattan sorumlu tuttuğu insanın, kişisel kimliğini korumayı garanti eder. Bu dinlerin, cennet ile cehennemi anlatırken, insanın dış duyu ve iç duygularına hitab eden, çizdiği bir dizi incelikli tablo, bizi, içinde damlanın yok olduğu Hindu deniz ideali ile aynı idealin başka bir versiyonu olan Budist Nirvana'nın aksine, kişisel kimliğin korunmasına yönelik, insanlar arası mutlak adaletli ontolojik bir tabakalaşmanın varolduğu, daha güzel bir hayat anlayışına iletir.¹⁴

¹²Elisabeth Kübler - Ross, *Büyümenin Son Aşaması: Ölüm*, (çev.: Nur Nirven), İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, (t.y), s. 75.

¹³William A. Hammond, "Immortality". *The Encyclopedia Americana*, (Americana Corporation), New York. 1957, s. 718.

¹⁴Krş.: Robert Brown, a.g.e., s. 97.

Mevcut verilere göre, rasyonel düşünüşün başladığı dönemlerde, belki eskinin de bir birikimi olarak, ölümden sonra hayata derli toplu ve olumlu bir yaklaşım Eflatun gibi filozoflardan geldi. Genelde, dualistik insan anlayışını benimseyen bu filozoflara göre, değer açısından, 'ruh herşeydi'. Bu anlayışın bir uzantısı olarak, ölümden sonra hayata inancın biricik taşıyıcısı, bazı teist filozoflara göre sadece bedensiz ruh, bazılarına göre ise diriltilecek yeni bir bedene bürünecek ruh oldu.

Ortaçağ Hristiyan ve İslam Felsefesi'nde birinci görüş ağırlıklı olmakla birlikte, bedensiz ölümsüzlükle bedenli ölümsüzlük arasında yine de *kapalı* bir senteze gidildiği görülüyor. Bunun önemli bir nedeni, her iki dinden filozofların, bir taraftan Eflatun'un, diğer taraftan benimsedikleri dini inançların etkisinde kalmalarıdır. Burada, İslam Felsefesi açısından, şu hususu hatırlatmakta da yarar vardır. Kur'an'da yenidendirilişe ilişkin ayetler, geniş anlamda yoruma yer bırakmakla birlikte, ruhun ölümsüzlüğünü onaylamak¹⁵, yenidendirilişin de maddesel olduğunu doğadan alınan kimi örneklerle anlaşılır hale getirmekle birlikte¹⁶, yine de, İslam filozoflarının bedenli dirilişe yeterince iltifat etmedikleri görülüyor. Bunun gerisinde, öyle anlaşıyor ki, Eflatuncu etkiye ek olarak, iki neden daha vardır:

i- Yok olanın aynıyla iadesinin imkansızlığı,

ii- Aynı ya da benzer bedenle dirilişin reenkarnasyona benzemesi, yahut son tahlilde, ona kapı aralamasıdır.¹⁷

¹⁵Kur'an, Bakara (2): 154; Mü'minun (23): 99-100.

¹⁶Kur'an, A'raf (7): 57; Yasin (36): 33; Fussilet (41): 39.

¹⁷Bu tartışmaya bir örnek olarak sözgelimi bkz.: Alaaddin Ali Tusi, *Tehâfütü'l-Felâsife*, (Kitabu'z Zuhr), (çev.: Recep Duran), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990, s. 245.

Oysa İslami yenedendiriliş inancının Kur'an doğrultusunda ilahiyatçıların büyük çoğunluğunca, beden, ölümden önceki haline benzer bir şekilde gerçekleşeceğinin vurgulanması söz konusu yenedendiriliş inancının, reenkarnasyon inancından bütünüyle farklı olduğunu belirtmek açısından önemli idi. İslam filozoflarının, yaşanılacak bir olgu olarak ölümden sonra hayatı bedensiz ben'in ölümsüzlüğüne indirgemeleri ve yenedendiriliş inancını bu yolla bir kenara itmeleri, çok iyi bilindiği gibi, Gazzali'ye göre, Herşeyi bilen, Herşeye gücü yeten ve Mutlak adil ve İradesi sonsuz olan bir Tanrı'yı ve bu Tanrı inancına bağlı kimi eskatolojik sonuçları gözardı etmek demektir. Yine, söz İslam Felsefesi'nden açılmışken, *kapalı sentez* bağlamında önemli bir noktayı daha hatırlatmakta yarar vardır. Bu nokta hiç kuşkusuz, iki önemli müslüman filozofun, Farabi ile İbn Rüşd'ün, ölümden sonra hayat konusunda sözelimi bir Kindi, İbn Sina ya da Gazali gibi net bir tavır takınmamış olmalarıdır. Farabi ile İbn Rüşd, Aristo'yu¹⁸, ruhun ölümsüzlüğü konusunda haklı çıkarmak için giriştikleri zorlama yorumların etkisinde kalarak, bu konuda, Aristo'nun görüşleri bir yana, kendi görüşlerini bile net bir biçimde ortaya koyabilmiş değillerdir. Nitekim, Abdu'l-Kerim el-Osmani, "Farabi'nin bu konuda çelişkiye düşmesinin nedeninin, Eflatun ile Aristo'nun arasını uzlaştırmadaki aşırı çabasıyla kaynaklandığını"¹⁹ ileri sürer. Farabi'nin böyle bir çabadaki asıl amacı, kuşkusuz, yorumcusu olduğu Aristo'nun, her

¹⁸Aristonun ruhun ölümsüzlüğü konusundaki görüşlerinin, *Anima*'sı incelendiğinde, madde-form ilişkisi üzerinde odaklaştığı görülür. Ne var ki bu ilişki, Aristo'nun ölüm sonrası hayata inanıp inanmadığı anlamında bir sorunun ip uçlarını verecek kadar açıklayıcı görünmüyor. Belki de sırf bu nedenle, Aristo'nun bilinen yorumcularından Themistius, Aristo'yu, ruhun ölümsüzlüğüne inandığı; İskender Afrodisi ise ruhun yok olacağı görüşünü benimsediği şeklinde yorumlamıştır. (Bkz.: Murtaza Mutahhari, *Felsefe Dersleri I*, (çev.: Ahmet Çelik), İstanbul: İnsan Yayınları, 1995, s. 145; krş.: Anthony Flew, "Immortality", *The Encyclopaedia of Philosophy*, (ed.: Paul Edwards), Macmillan Publishing Co., U. S. A., 1967, s. 144). Doğrusu, Aristo, beşeri ruhun ölümsüzlüğü konusunda konuşurken, madde-form doktrininin bağlayıcı sonuçlarının güçlü etkisindedir. O, madde ile form arasında gördüğü zorunlu ilişkiden hareketle, adeta tarihi materyalistik iddianın vaz geçilmez bir ilkesini yineleyerek "ruh bedenden ayrılmaz", demektedir. (Bkz.: Aristoteles, *Anima/Ruh Üzerine I*, (çev.: Celal Gürbüz), İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990, s. 73).

¹⁹Abdu'l-Kerim el-Osmani, *ed-Dirâsâtü'n-Nefsiyye inde'l-Müslimîn ve'l-Gazzâlî bi Vechin Hâs*, Kahire, 1981, s. 149.

konuda olduğu gibi, ölümden sonra hayat inancının bir versiyonu olan ruhun ölümsüzlüğü konusunda da, doğru ve yanılmaz bir filozof olduğunu ortaya koymaktı. Bu çıkarım oldukça doğru görünüyor. Gerçekten de Farabi, Eflatun ile Aristo'nun görüşleri arasında, her hangi türden bir ayrılık değil, aksine bir birlik ve benzerlik olduğunu kanıtlamak için yazdığı *Kitabu'l-Cem' beyne Ra'yeyi'l-Hakimeyn* adlı eserinde *el-Mücazat ve'l-İkab* başlığı altında her iki filozofun da ölümden sonra hayata inandıklarını ifade eder. Farabi söz konusu yerde diyor ki: "Eflatun ile Aristo'nun ölümden sonra hayattaki ödül ve acı gerçeğine inanmadıkları iddiası yanlış bir kanıdır. Çünkü Aristo, 'doğada ödül zorunludur' sözüyle bunu açıklamıştır. Ayrıca Aristo, kendisine İskenderin ölüm haberi ulaşınca üzüntüsünden intihar etmeye yeltenen İskenderin annesine yazdığı mektubun baş tarafında şöyle der: "Ey İskender annesi! Eğer Büyük İskender için üzülyorsan, seni İskenderden uzaklaştıracak bir eylemde bulunma ... seçkinlerle karşılaştığında İskenderle aranı açacak bir eyleme yeltenme. Seni ona yaklaştıracak eylemlerde bulun. Bunun için yapman gereken ilk şey, Zeus heykelinin önünde kurbanlar işini yüklenmendir".²⁰

İbn Rüşd'e gelince, ruhun ölümsüzlüğü konusunda kapalı bir tavır takınmasının nedeni, Aristocu madde-form doktrininin temel bir ilke olarak benimsemesidir.²¹ İslam düşünce tarihinde, ruhun ölümsüzlüğü sorununa metafizik açıdan ilk yaklaşan müslüman filozofun İbn Rüşd olduğunu önemle belirten çağdaş

²⁰el-Farabi, *Kitâbu'l-Cem' beyne Ra'yeyi'l-Hakimeyn*, (yay. haz.: Alber Nasri Nadir), Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1985, s. 110.

²¹Bkz.: İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, (çev.: Kemal Işık - Mehmet Dağ), Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, 1986, s. 319. Burada güçlkle perdesi aralanmış madde-form gibi bir doktrinin yeterince anlaşılmasının neden olduğu güçlükleri görmezlikten gelemeyiz. Bu güçlüklerden biri hiç kuşkusuz form deyiimiyle ilgilidir. Çünkü bu deyiimin ruh kavramıyla doğrudan bir ilişkisi yoktur. Belki de sırf ruhun form ile aynileştirilmesindeki eksiklik ya da form ile ruh arasında kurulan anolojideki doyurucusuzluk nedeniyle, Aristo'nun ruhun ölümsüzlüğüne inanıp inanmadığı konusunda, kesinlikle İskender Afrodisi gibi düşünen çağdaş filozoflar vardır. Sözgelimi bir örnek olarak bkz.: James E. Royce, *Man and His Nature: A Philosophical Psychology*, London: McGraw-Hill Book Company, 1961, ss. 308-309.

düşünür İkbâl de, İbn Rüşd'ün bu konuda vardığı sonucu, "üzülerek söyleyim ki, hiçbir sonuca varamamıştır"²² şeklinde ifade eder.

Bu iki filozofun ruhun ölümsüzlüğü konusuna ilişkin düşüncelerindeki belirsizliğin asıl nedeni, biraz önce ifade ettiğimiz gibi, Aristo'nun güçlü etkisinde kalmalarıdır. Bize göre, Farabi ile İbn Rüşd'ün ruhun ölümsüzlüğü konusunda kapalı bir tavır takınmaları oldukça şaşırtıcıdır; çünkü birer İslam filozofu olarak, her ikisi de, ruhun, özünü yitirmeden, bağımsız bir varlık olarak ölüm sonrası varlığını sürdürebilmesini kanıtlama noktasında yorumcusu oldukları Aristo'dan daha çok dayanağa sahiptiler. Öyle anlaşıyor ki, İkbâl'in de haklı olarak belirttiği gibi, "Grek felsefesi müslüman düşünürlerin görüş açılarını bir hayli genişletmesine rağmen genellikle onların Kur'an ile ilgili görüşlerini karartmıştır."²³

Hıristiyanlık ve İslamiyet, ölümden sonra hayat bağlamında, yenidendiriliş sonrası, ruh-beden bütünlüğüne bağlı bedenli ölümsüzlüğü kabul etmektedir. Dine rasyonel bir yorum getirmeye çalışan ilk dönem Hıristiyan ve İslam kaynaklarında, bu konuyla daha çok ilahiyatçıların ilgilendikleri görülüyor. Bunula birlikte, Hıristiyan din felsefesinde, ruhun ölümsüzlüğü öğretisine oranla, bedenli ölümsüzlük görüşünün yeterince tartışıldığı söylenemez. Günümüzün önde gelen din felsefecilerinden John Hick'e göre, St. Paul, her ne kadar benzer ama manevi bedenle diriliş konusunda ayrıntıya girmemiş olsa da, bir Hıristiyan bu inancını, anlaşılır bir biçimde mantıksal sonucuna kadar götürebilir.²⁴

Bedenli ölümsüzlüğün, ne erken ve ne de son dönem İslam akaid ve kelam eserlerinde de ayrıntılı olarak tartışıldığı söylenebilir. Biraz önce ifade

²²Muhammed İkbâl. *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (çev.: Dr. N. Ahmet Asrar), İstanbul: Birleşik Yayıncılık, (t.y), s. 154.

²³İkbâl, a.g.e., s. 19.

²⁴Bkz.: John Hick. *Death and Eternal Life*, London, 1976, s. 278 vd. Hick'in bu konudaki görüş ve çıkarımlarının iyi ve doyurucu bir analizi için bkz.: Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1991, s. 187 vd.

edildiği gibi, Kur'an'ın bu konuda ayrıntılı ve yeterince aydınlatıcı bilgi vermesi nedeniyle, yenidendiriliş inancı anlamında bedenli ölümsüzlük, öyle anlaşıyor ki, İslam açısından köklü bir problem olmamıştır. Zaten "İslam'da 'iman-objeleri', yani inanılacak şeyler, üzerinde fazla tartışmaya gerek olmayacak derecede açıktır."²⁵ Bu konuda, İslami literatürde, yalnızca, yamyamlık bağlamında değerlendirilen ve genellikle "*Yiyen ve Yeneni Adam Çıkmazı*"²⁶ başlığı altında ele alınan ve son tahlilde Tanrı'nın mutlak güç ve bilgisine yapılan göndermelerle çözülen bir problem söz konusudur.

Ölümden sonra hayatın varolması *gerektiği* konusunda, insan, sadece dini inançtan hareket etmez. Ölümden sonra hayata inanma konusunda, veya tersi, hemen herkesin, şöyle ya da böyle, geçerli bir nedeni olabilir. Ünlü Fransız spiritüalist Léon Denis'in bildirdiğine göre, Carl de Prel, şöyle bir olaydan söz etmektedir: "Üniversitede profesör olan bir dostunun kafasında, kızının ölümünden sonra birden ölümsüzlük sorununa karşı büyük bir ilgi uyanmıştı. Bunun üzerine, teselli bulurum umuduyla, felsefe profesörü olan meslektaşlarına baş vurmuştu. Ama acı bir düş kırıklığına uğramıştı; ... ona, bir 'evet' yerine koca bir 'belki' sunmuşlardı."²⁷ Öte yandan, sözgelimi, büyük Rus romancısı L. N. Tolstoy *A Confession*' unda, eğer ölümle yok olacaksak, hayatın bütünüyle boş ve anlamsız olacağını söyler; ve ekler: "Bugün ya da yarın hastalık ve ölüm sevdiklerime yahut bana işiecektir; geriye yalnızca kokuşmuş beden kalacaktır. Ne tür olursa olsun, çabalarım er ya da geç unutulacak ve yok olacaklardır.

²⁵Hanefi Özcan, "Maturidi'ye Göre 'İman-İslam-İhsan' ve 'Küfür' İlişkisi", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII, İzmir, 1994, s. 179.

²⁶Bkz.: Ahmed Zeki Tuffaha, *en-Nefsü'l-Beşeriyye ve Nazariyyetü't-Tenâsuh*, Lübnan: Dîru'l-Kitâbi'l-Âlemiyyi, 1987, s. 122 vd; Ahmet Behcet, *Allahu fî'l-Akîdeti'l-İslamiyyi*, Kahire el-Muhtarü'l-İslamiyyi, 1976, s. 85 vd; krş.: el-Hilli, *el-Bâbu'l-Hâdî Aşar*, (neşr.: Dr. Mehdi Muhakkık), Tahran, 1365, (Mikad b. Abdillâh es-Suyuri'nin şerhi *en-Nâfi Yevme'l-Haşr* ve ebu'l-Feth b. Mahdum el-Huseyni'nin şerhi *Miftâhu'l-Bâb* ile birlikte), ss. 209-210.

²⁷Léon Denis, *Gerçek Varlık Ruhtur*, (çev.: Yavuz Keskin), İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1995, s. 10.

Öyleyse bu çaba niçin?"²⁸ Ya da Miguel de Unamuno'nun deyimiyle, "hepimiz tam olarak ölüyorsak eğer, herşeyin varolması niçin? Niçin? İsfenks'in niçinidir bu; ruhumuzun özünü kemiren niçindir."²⁹ Doğrusu, bu örnekler de, ölümden sonra hayatın, tatlı bir hayal oyunu, bir yanılsama değil, aksine kendiyle karşı karşıya kaldığımız, temel bir gerçeği ifade eden egzistansiyel bir problem olduğunu göstermektedir. Gerçekten de "insanla ilgili bilmeyi istediğimiz tüm şeylerden hiçbirisi, insanın ruhunun ölümsüzlüğü ve spiritüelliği probleminden daha önemli değildir."³⁰ Nitekim, özgün bir felsefi sistemi olmayan filozoflardan biri olan Cicero, bu konuda şöyle der: "İnsan ruhunun ölümsüz olduğuna inanmakla yanıliyorsam bile, bu tatlı bir yanılsama; ve ben yaşadıkça hoşuma giden bu yanılsamanın elimden çekilip alınmasını istemiyorum. Bazı değersiz filozofların sandığı gibi, eğer öldükten sonra hiçbir şey duymayacaksam bile, ölmüş filozofların yanıldım diye benimle alay etmelerinden de korkum yok."³¹ Çünkü ölüm sonrası yokluk varsa, Cicero gibi onlar da yok olacaklar. Bu durumda, hem konuşmalarının yanlış olduğunu tartışma, hem de çıkarımının yanlışlığı nedeniyle Cicero ile alay etme konusunda, ne Cicero'nun, ne de onların elinde bir imkan varolacaktır.

Öyle anlaşıyor ki, insan ruhunda, geleceğe bakan bir başka boyut vardır;³² ve insan, bu boyut sayesinde, varacağı son yeri araştırır.³³ Gündelik

²⁸George Graham, *Philosophy of Mind: An Introduction*, Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1996, s. 14. Tolstoy, ölüm ve ölümsüzlük konusu ile ilgili görüşlerini ayrıntılı olarak, *Hayat Üzerine Düşünceler*, (çev.: Ahmed Midhat Rifatof, sad. ve yay. haz.: Murat Çiftkaya - Selcan Selçuk), İstanbul: Furkan Basın Yayın ve Organizasyon,) adlı eserinde işlemiştir.

²⁹Miguel de Unamuno, *Yaşamın Trajik Duygusu*, (çev.: Osman Derinsu), İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1986, s. 49.

³⁰James V. Linden, William T. Costello, *The Fundamental of Religion*, Chicago: Loyola University Press, 1956, s. 176.

³¹Cicero, *İhtiyarlık*, (çev.: Ayşe Sarıgül), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1992, s. 61.

³²Bkz.: Lamont, a.g.e., ss. 9-10.

³³İspanyol filozofu Miguel de Unamuno'nun dediği gibi, "Ben nereden geliyorum ve bu dünya nereden geliyor, içinde ve onunla yaşadığım? Ben nereye gidiyorum ve beni çevreleyen her şey nereye gidiyor? Bütün bunların anlamı ne? Bu gibi sorulardır insanın sorduğu, kendisini özdeksel geçimi için uğraşmanın hayvanlaştırıcı zorunluluğundan kurtarır kurtarmaz.

hayatında bile, şimdiden daha ziyade, yakın, geçici ve fenomenal geleceğe önem veren pek çok insanın, uzak, kalıcı ve numenal geleceği düşünmesi oldukça doğal bir şeydir. Şu kısacık hayatta, hayatını, kimi küçük şeyler dışında, bütünüyle şansa bırakan insan sayısı yok denecek kadar azdır. İnsanın, ister fenomenal isterse numenal olsun, geleceğe yönelik olması, tatminsiz ruhunun sürekli bir arayış içinde bulunmasından kaynaklanmaktadır. Her an 'nereden geldin?' 'nereye gideceksin?' gibi sorularla karşı karşıya kalan insan, bu sorulara elbette kayıtsız kalamaz.

Problemin önemi, görüldüğü gibi, son tahlilde, *kendi olmak isteyen insanın* ölüm sonrası geleceğini konu edinmesinde yatmaktadır. Bu problem karşısında, bir davranışa sahip olmayan, arkasındaki gizemi, olumlu ya da olumsuz, duygu ve düşüncelerinin konusu haline getirmeyen bir insan yok gibidir. Sonuç olarak, insana bu dünyada çok hayat ile tek hayat va'd eden dinlerin ölümden sonra hayata inancın niteliksel farklılığı, kişisel kimliğin korunması açısından, taşıdıkları içeriksel değer üzerinde yoğunlaşmaktadır. Genel olarak panteistik doktrinlerle Hint dinlerinin benimsediği fiziksel ölüm olayından sonra spiritüel kişiliği garanti etmeyen bir ölümden sonra hayatı, bir şey va'd etmediğinden, tartışmaya bile gerek yoktur. Asıl, kimi teist filozoflarla bu ikinci grupta yer alan kurulu dinlerin benimsediği kişisel bireyselliğin sürekliliğini öngören bir ölümden sonra hayat, dayanaklar bağlamında, tartışmaya değer bulunmaktadır.

2. Ölümden Sonra Hayat Probleminin Temel Kavramları, Kapsamı, Ele Alınışı

Ölümden sonra hayat deyimiyle, "ne görünen bir ölüm olgusundan sonra ortaya çıkan kimi geçici canlanmaları ne de kimi fonksiyonların anlık devamını kastetmekteyiz."³⁴ Bu deyimle ilk bakışta, insanın dünyaki hayatının süreksizliği, başka bir deyişle insan hayatının görünen doğum ile ölüm arasında sınırlı kalmadığı anlaşılır.³⁵ Bununla birlikte, genelde ölümden sonra hayat ile aynı anlamda kullanılan 'ölümsüzlük' deyiminden ise çoğu kez 'insan ruhunun ölümsüzlüğü' anlaşılmıştır. Zaman zaman bu kullanımın doğru olduğu kabul edilse bile, ölümsüzlük deyimini ile ilgili, doğrusu, yine de, "bir anlam kargaşası vardır; zira bu deyim herkes için aynı anlamı ifade etmez."³⁶

Çağdaş din felsefecisi Anthony Flew, ölümsüzlük deyiminden ne anlaşılmaması gerektiğini açıklığa kavuşturmadan, ölümsüzlüğü başlık olarak kullanmış, altında da, 'ölümsüz beşeri ruh', 'diriliş' ve 'gölge-adam'³⁷ gibi üç ayrı doktrin sıralamıştır. Biz, burada, "salt ölümsüzlük deyiminin beşeri düşünce tarihinde değişik anlamlar yüklendiğini ve açıkça söylemek gerekirse ölümsüzlük var mıdır? sorusuna vereceğimiz her hangi bir cevabın ölümsüzlük deyimine yükleyeceğimiz anlama bağlı olacağını"³⁸ özellikle belirtmek durumundayız. Çünkü, bir tür ölümsüzlük olarak karşımıza çıkan genetik, sosyal ya da kültürel gibi farklı versiyonları olan materyalistik ölümsüzlük anlayışları, özleri gereği, ruhun ölümsüzlüğünden, dirilişten ve yargı gününden bağımsız ele alınmakta ve

³⁴Royce, a.g.e., s. 324.

³⁵Krş.: John D. Morgan, "Immortality", <http://www.wwdc.com/death/immortality.html>, (8 Ekim 1997), s.1.

³⁶René Guénon, *Ruhçu Yanılgı*, (çev.:Lütfi Fevzi Topaçoğlu). İstanbul: İz Yayıncılık, 1996, s. 133; ayrıca bkz.: Morgan, a.g.m., s. 1.

³⁷Flew, a.g.m., s. 139-140.

³⁸Hunter Mead, *Types and Problems of Philosophy*, London, 1966, s. 388.

genel olarak 'ben'in sürekliliğini egzistansiyel bir sorun olarak içerdiğine inandığımız ölümden sonra hayat inancına alternatifler olarak ileri sürülmektedir.

Ölümden sonra hayat deyimi yerine ölümsüzlük deyimini tercih ederek, bu ikincinin bir alt başlığı olarak gördükleri ruhun ölümsüzlüğü hakkında konuşularak "biyolojik bir yaşamı değil, spiritüel insan ruhunun varlığını"³⁹ söz konusu etmektedir. Bu anlayışa göre, "biyolojik makinedeki ruh, beden yok olmasını aşmakta ve maddi dünyanın ötesinde bir yere gitmektedir."⁴⁰ Gerçi, ölümden sonra hayat varsa, yaşamaya devam eden şeyin, ben olarak kişiliğin taşıyıcısı ruh olduğunu çoğu insan kabul edebilir. Neel'in yerinde ifadesiyle, "her hangi bir kişiye, "ölümden sonra var olmak istermisin, sürüp gitmesini arzu ettiğin, gerçek olan ve ölümden sonra sürüp gidecek olan şey nedir sence?" diye sorunuz. Konuştuğunuz bu kişi bu soruları saçma, en azından garip bulacaktır. Cevap oldukça basit değil mi? Sorguya çektiğiniz kişiler dini ve felsefi inançlarına göre, "kendi hayatımın sürüp gitmesini isterim" veya "ben kendim var olacağım",⁴¹ der. Ya da, Unamuno'nun dediği gibi, "ben kendim olmak istiyorum ... Ya hep ya hiç"⁴² şeklinde cevap verebilir. Ama ruh üzerinde yoğunlaşan bu ve benzeri cevaplar, ölümsüzlük gibi, hem içeriği dar, hem de yanlış anlamlara çekilmeye müsait bir deyimi üst-deyim olarak seçmeye yetmez. Bununla birlikte, ruhun ölümsüzlüğü deyimi ile ölümden sonra hayat deyimi arasında sıcak ve yakın bir ilişkinin varolduğu inkar edilemez. Hatta bu ilişki de, kelimenin tam anlamıyla somut nesneler arasında gördüğümüz *bağlantısal* ya da *çağrışımsal* türden bir ilişki gibi değerlendirilebilir. Çünkü, ikisinden birini kanıtlama noktasında, ya birinin varlığı diğerini çağrıştırır, ya da birinde gerçekleşen bir değişiklik diğerini

³⁹Royce, a.g.e., s. 324; krş.: Morgan, a.g.m., s. 1.

⁴⁰Randles-Hough, a.g.e., s. 33.

⁴¹Alexandra David Neel, *Çin, Tibet ve Hint Öğretilerine göre Ölümsüzlük ve Tekrardoğuş* (çev.: Mehmet Kundakçioğlu), İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları. 1987, ss. 7-8.

⁴²Unamuno, a.g.e., ss. 45-46.

etkiler. Belki bu noktada şunu da eklemek gerekir. Fenomenik düzeyde ölümsüzlük deyimine bir takım sınırlamalar getirilebilir, ama bu sınırlamalar, ölümsüzlüğü, ölümden sonra hayat bağlamının dışında bir şey gibi görmeye yol açtığı sürece, ölümsüzlük olgusunun da gözden kaçırılmasına yol açar. Başka bir deyişle, ölümsüzlük deyimine fenomenal bir anlam yüklemek, söz konusu deyimden özüne birşey eklemek demek değil, ondan birşeyler çalmak demektir. Söylenmesi gereken bir diğer husus da şudur: şüphesiz, ölümden sonra hayata, sözgelimi, Tanrı, ahlak, yenedendiriliş, ruhun ölümsüzlüğü, parapsikolojik fenomenler ve benzeri gibi değişik açılardan bakılabilir. Ne var ki, Flew ve onun gibi düşünenler, bize öyle geliyor ki, bakış açısı ile bu açının iliştiği ölümsüzlük gibi alanı belirlenmedikçe boş olan ya da bağlamından koparıldığında neredeyse içeriği olmayan bir deyim, genelleştirme yanılgısına düşmüşlerdir. Bu yanılgı, biraz önce sözünü ettiğimiz bir kısım materyalistik ölümsüzlük anlayışına gönderme yapıldığında, daha da bir belirginleşmektedir.

Biz, bu araştırmada, hem yukarıda dile getirdiğimiz yanlış anlamalara neden olmamak, hem de 'ölümsüzlük' deyimine oranla daha açık, daha doyurucu ve daha kapsamlı olduğuna inandığımız için, *ölümden sonra hayat* deyimini kullanıyoruz. Çünkü bu son deyim, tek başına ele alındığında bile, egzistansiyel bir önem ve değere sahip iken, gerek beşeri ölümsüz ruh gerekse yenedendiriliş ve gölge adam doktrinleri, ancak ölümden sonra hayat bağlamında, her hangi bir doyurucu işlevselliğe sahip olmaktadır. Başka bir deyişle, ölümden sonra hayat, bir yönüyle evrendeki yaşamın amacını ve bu amacın içsel dinamiğini anlatacak kadar özgün, diğer yönüyle de, değeri takdir edildiğinde, evrendeki yaşama ilişkin amacın anlaşılmayan özünü belirtecek, varoluş bilmeccesine hak ettiği anlam ve değeri verecek kadar zengin içerikli bir deyimdir.

Biraz sonra göreceğimiz gibi, ölümden sonra hayat, içeriği oldukça zengin olan bir deyimdir. Dolayısıyla, ruhun ölümsüzlüğünü başka bir deyişle bireysel ruhun sürekliliği doktrinini, ölümsüzlük deyiminin bir alt başlığı olarak görmek yerine, ölümden sonra hayat inancının bir alt başlığı olarak değerlendirmek daha makul görünüyor.

Ölümden sonra hayat ile ruhun ölümsüzlüğü arasında sıcak ve yakın bir ilişkinin varolduğunu biraz önce ifade etmiştik. Bu ilişkiyi iki açıdan görmek mümkündür:

Birinci olarak, bilindiği gibi, ruhun ölümsüzlüğü, öteden beri ruh ile beden arasındaki ayrımı temel alan bir doktrindir. Bu ayrım, ölümden sonra hayat bağlamında, iki önemli özsel niteliğe işaret eder: a) ölüm bedenın kaderidir, b) ölümsüzlük ruhun kaderidir. Ama her iki halde de "insanın kaderi, insanı, ölümden sonra hayat hakkında düşünmeye zorlar."⁴³ Olaya özellikle "ölümsüzlük ruhun kaderidir" ifadesi açısından bakıldığında, hiç değilse inanan bir insanın mantıksal olarak ölümden sonra hayattan bir beklentisi olmalıdır. Bu beklenti, Wolfhart Pannenberg'in de haklı olarak belirttiği gibi, genellikle, ölüm sonrası "yok olmayan bir şey olarak mevcut beşeri var oluşun özünü koruyabilmektir."⁴⁴ Bu da, kuşkusuz, maddeden ayrı olarak, öncelikle ancak ruhun ve ruhsal olanın ön plana çıkarılmasıyla mümkündür.

İkinci olarak, Eflatun'un sadece ruhun ölümsüzlüğünü öğretmesine rağmen⁴⁵, ruhun ölümsüzlüğünün, genelde Eflatun kaynaklı olduğu iddia edilen

⁴³Wolfhart Pannenberg, *What is Man*. (trs.: Duane A. Priebe), Philadelphia, 1974, s. 44.

⁴⁴a.e., s. 45.

⁴⁵Ölümden sonraki hayat üzerine yapılan felsefi tartışmaların, genel olarak, Eflatun ile başlatılması adeta gelenekleşmiştir. Bu durum, özellikle Batı felsefe ve teoloji çevresinde böyledir. Halbuki Eflatun'un, ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin olarak ileri sürdüğü düşünceleri yeterince açık değildir; onun sözkonusu düşüncelerindeki kapalılık, ruhun ölümsüzlüğüne inanıp inanmadığı konusunda değil, ne tür bir ölümsüzlüğü savunduğu konusunda ortaya çıkmaktadır. Nitekim Eflatun, tespit ettiğimiz kadarıyla, *Sokrates'in Savunması*'nda "ölüm ...

felsefi dayanaklarının, bizi, doğal olarak, mekanı belli bir çeşit ölümden sonra hayata iletmesidir. Bu dayanaklardan biri, hiç şüphesiz, "O halde ruhlarımız ölümden sonra Hades'te yaşıyorlar"⁴⁶ sonucuna ileten ve hemen her metafizik probleme uyarlanabilen ünlü *karşıtların uyumu* dayanağıdır. Belki de sırf Eflatun'un etkisiyle olsa gerek, ölümden sonra hayat, büyük ölçüde, batı felsefe ve teoloji çevrelerinde "çok kere ya sadece 'ölümsüzlük' yahut da 'ruhun ölümsüzlüğü' başlığı altında ele alınagelmıştır."⁴⁷ Ancak, artık Batıda da, ölümden sonra hayat deyimi, üst başlık halinde, son zamanlarda yazılan teoloji ve felsefe kitaplarında sıkça göze çarpmaktadır.⁴⁸

sanki bir geçit" (Platon (Eflatun), "Sokrates'in Savunması", (çev.: Teoman Türel), *Diyaloglar I*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996, s. 37) ifadesiyle, ölümü, ölümsüzlüğe ulaştıran bir araç, ölüm ötesi hayata açılan bir kapı olarak değerlendirmekte; *Phaidon*'da ise, araştırmamızın ikinci bölümünde ayrıntılı olarak yer değineceğimiz gibi, ruhun ölümsüzlüğünün metafizik dayanağını tartışmaktadır. Bu dayanağın ağırlık noktası, genel olarak, ruhun analizine dayanmaktadır. Dolayısıyla Eflatun'a göre, öncelikle, ruh, özü gereği, ölümsüz olmaktadır. Bunda kuşku yoktur. Ama bir ruhun, tanrısal bir ölümsüzlüğe ulaşabilmesi için de her türlü kötülüğün nedeni olan maddeden uzaklaşması gerekir (Bkz.: Eflatun, *Phaidon*, (çev.: Suut K. Yetkin - Hamdi R. Atademir), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1989, s. 19-20). Ruhun bedensiz varoluşu ve bu varoluş içinde, şimdi hatırlama suretiyle, *a priori* gerçeklikleri yeniden kazanmasından, Eflatun'a göre, "ruhun ölümsüz olduğu sonucu çıkabilir." (Eflatun, *Phaidon*, s. 34). Aslında bu iddia, ruhun bir varoluş öncesi ve hatırlama serüveninden bahsetmekle, bu hayatın ruhumuzun ilk hayatı olmadığına işaret eder. (Koç, s. 30). Ve bu durumda kanıtın, bizim açık olmak niyetiyle girişte sınıfladığımız, fenomenal düzeyde insana çok hayat va'd eden dinlerin görüşünü desteklediğini; ya da Jainizm, Hinayana, Samkhya metafizikleri ile Yoga, Nyāya-Vaiśeṣika ve Mīmāṃsā felsefelerine ilham kaynağı olan Hint düşüncesine yakın olduğunu söylemek gerekir. (R. L. Patterson, *Plato on Immortality*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1965, s. 25). Nitekim, ihtiraslarının kurbanı olan çoğu ruh eline geçen tek fırsatla bunu başaramaz. Evrende rezilce yaşayan her hangi bir ruh, sonuçta ceza olarak yeniden bedenlenir. (Platon, *Yasalar II*, (çev.: C. Şentuna - S. Babur), İstanbul: Ara Yayıncılık, 1988, s.187). Eflatun, bu kanısını, Sokratesin dilinden, *Phaidon*'da daha net ifade eder: "... kendilerini oburluğa, zevklere, içkiye vermiş olanların ruhları ... bir takım eşek veya başka hayvan tenlerine girerler. ... haksızlığa, zulme, çapulculuğa değer verenlere gelince ... bunlar kurt, şahin, çaylak tenlerine girerler. Bize göre bu türlü ruhlar başka nereye gidebilirler ki?" (Eflatun, *Phaidon*, s. 56).

⁴⁶Eflatun, *Phaidon*, s. 31.

⁴⁷Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir, 1990, s. 189.

⁴⁸Bkz.: Michael Peteson, William Hasker, Bruce Reichenbach. David Basinger, *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, New York: Oxford University Press, 1991, s. 174; Brian Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 1993, s. 212; Graham, *Philosophy Philosophy of Mind*, s. 15.

İslam düşünce tarihinde erken dönem felsefe ve kelam eserlerinde görüleceği gibi, ölümden sonra hayat inancıyla ilgili, sıkça "*Meâd*", "*Haşr*", "*Beka*", "*Ba's ve'n-Nüşûr*", seyrekçe de "*fi Yevmi'l-Âhir*", "*Ahvâlü'l-Mevtâ*" ve "*Umûru'l-Âhire*" deyimleri kullanılmıştır.⁴⁹ Bu konuda söz konusu deyimleri başlık olarak seçen eserler arasında, şözelimi, İbn Sina'nın "*Risale fi'n-Nefs ve Bakâuhâ ve Meâduhâ*" isimli eseriyle el-Kurtubi'nin "*et-Tezkire: fi Ahvâli'l-Mevtâ ve Umûri'l-Âhire*" isimli eseri sayılabilir. İster çeviri ister telif olsun, günümüz Türkçe eserlerinde ise daha çok "*ölümsüzlük*" ve "*ölümden sonra hayat*" deyimleri kullanılmaktadır. Bu konuda yazılan felsefi nitelikli eserler arasında Turan Koç'un "*Ölümsüzlük Düşüncesi*"; dini nitelikli eserler arasında ise Süleyman Toprak'ın "*Ölümden Sonraki Hayat*" adlı eserleri örnek olarak verilebilir.

Ölümden sonra hayat deyimi, ister maddi isterse spiritüel bedenle olsun, yenedendiriliş inancını da içine alır. Teistik inancın temel fonksiyonlarından birini, bu noktada, açık bir surette görmek mümkündür. Öyle ki "insan zihni, din aracılığıyla, sahip olduğundan daha yüce, daha kalıcı ve mutlak surette arzu edilen bir gelecek inancıyla dolmaktadır."⁵⁰ İnancın işlevselliği sonucu ortaya çıkan böyle bir gelecek hayat, Pannenberg'in dediği gibi, "sadece bedenli olarak düşünülebilir."⁵¹ Bunun bir gerekçesi ise, dini ve felsefi verilere göre başka bir alemden geldiğine, Tanrı'nın bir soluğu olduğuna inansak bile, insan ruhunun bedenli varoluşa yabancı olmamasıdır. Nitekim bedenli benin ölümsüzlüğünü kabul edenlere göre de yenedendiriliş, ancak nitelikli bir Tanrı anlayışının varlığı onaylandığında, anlaşılır bir şey olmaktadır. Bunun böyle olması gerektiği aklen de anlaşılır görülmektedir. Çünkü, ölümden sonrası ile ilgili iki temel yaklaşımdan biri

⁴⁹Bkz.: Aydın, *Din Felsefesi*, s. 189.

⁵⁰Linden - Costello, a.g.e., s. 197.

⁵¹Pannenberg, a.g.e., s. 50.

olan 'ölümden sonra hayat' başlığı altında tartışacağımız gibi, yenedendirilişin özünde taşıdığı ve neden olduğu güçlükler, bir tür saçmalığa düşmeden, yahut imkansıza teslim olmadan, bir şekilde, Tanrısız aşılamaz. Ve "akıl", Jack Maritain'e göre, "saçmalığın dışında, hiçbir şeyin Tanrı için imkansız olmadığını bilir; ayrı olan ruhun, beden ile yeniden birleşmesinde de bir saçmalık yoktur."⁵² Bu durumda ruhun, Tanrısal müdahale sonucu, bedenle birlikte geçirdiği günleri görmezden gelmesi beklenen bir şey değildir.

Ölümden sonra hayat hem ruhun ölümsüzlüğünü hem de beden yenedendirilişini ifade eder dediğimizde, bu belirleyici son iki deyimle, aynı hayatın kuşatıcı iki versiyonunu kastetmiş oluruz. Felsefe, deniyor, öteden beri söz konusu hayatın bu değişik iki versiyonundan biri olan ruhun ölümsüzlüğüne önem verirken; din, kendi rasyonalitesi içinde, beden yenedendirilişini önplana çıkarmaktadır. Doğrusu, gerek ruhun ölümsüzlüğü doktrinini savunanlar, gerekse yenedendiriliş inancını savunanlar, savundukları şeyin içine, doğal olarak, ne sembolik ve zihindeki materyalistik ölümsüzlük anlayışlarını ne de reenkarnasyonda olduğu gibi Tanrı'nın ölümsüz doğasıyla aynileşmeyi dahil ederler; bunlar, son tahlilde, ölüm sonrası bireysel kişiliğin *de facto* sürekliliğini öne çıkarırlar. Bedensiz ben'in ölümsüzlüğü anlamında ölümsüzlük ile beden yenedendirilişine inanç arasında özde bir ayırımın yapılması gerektiği, kuşkusuz, sağduyu düzeyinde bir iddiadır; ancak bu iddiaya bağlı olarak, ruhun, tanrısal müdahale olmaksızın, ölümsüz olduğunu iddia etmek hem tartışmaya açık bir çıkarım hem de eksik bir sonuçtur. Çünkü, sözgelimi, Hinduizm'in 'reenkarnasyon'u, ölümden sonra hayata inancın bir versiyonu olan bedensiz varoluş kadar, ruhun ölümsüzlüğü doktrinine dayanır. Hatta, yenedendiriliş farklı algılasalar bile, aynı şeyi, daha net bir biçimde Hıristiyanlık ve İslamiyet gibi iki

⁵²Jack Maritain, "Immortality of the Soul", www.nd.edu/, (8 Ekim 1997), s. 1.

ayrı kurulu dinin yenidendiriliş öğretisinde de görmek mümkündür. Yenidendiriliş bir inanç ilkesi olarak belirleyen bu son iki dine göre, Tarının dirilteceği ya da daha doğru bir ifadeyle yeniden terkip edeceği şey, ruh değil, bedendir. Dinsel inançları kuvvetlendirme, açıklama ve diğer felsefi nedenlerle temellendirme gibi bir çabanın içine giren her iki dinden ilahiyatçı ve filozofların, dün olduğu gibi bugün de, ölümsüzlüğün yanında, bedeninin yeniden dirilişinin de bir dereceye kadar rasyonel olarak ispat edileceği kanaatinde oldukları söylenebilir.⁵³

Öte yandan, her ne kadar, "hinduların ölümden sonra hayata inancı, bireyin, birey olarak ayrı varoluşunun korunuşunu değil, bireyin birey-öncesi kökeninde tekrar tekrar yok oluşunu içermekteyse"⁵⁴ ya da bu tür bir ölümden sonra hayat, Radin'in deyimiyle "sonsuz dönüşüm gücüne sahip olan nesneler dünyasındaki dinamik bir belirlenimsizliği ifade etmekteyse"⁵⁵ de, ölümden sonra hayat deyimi, daha geniş anlamda, yenidendirilişin fenomenal boyutunun Hint kökenli dinlerdeki karma ve reenkarnasyon, başka bir deyişle *samsara* inancıyla olan ilişkisi dikkate alınır, bu sonuncuları da ifade edebilir. Nitekim, ölümsüzlük ile ölümden sonra hayata inanç arasında yakın bir ilişkinin varlığından söz etmekten ziyade birinciyle ikinciyi aynileştiren Montagu'ya göre, "ölümsüzlük inancı, daha genel bir biçimde, insanın, hayatı bu dünyada sona erdiğinde, bir kişi olarak bir başka dünya ya da dünyalarda yahut bu dünyada başka bir form içinde varlığını sürdürmesi şeklinde anlaşılır. Bu inancın ilk versiyonu salt ve katıksız bir ölümsüzlüğe; ikinci versiyonu ise reenkarnasyona inançtır".⁵⁶

⁵³Bkz.: İkbāl, s. 168; Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, s.220 vd.

⁵⁴Michael Landman, *Philosophical Antropology* (trs.: David J. Parent), Philadelphia: The Westminster Press, 1974, s. 100.

⁵⁵Paul Radin, *Primitive Religion: Its Nature and Origion*, New York: Dover Publications, Inc., 1957, s. 270.

⁵⁶Montagu, a.g.e., s. 2.

Ölümden sonra hayat deyiminin böylesine geniş anlamda ele alınması, ölümsüzlük özleminin; mevcut fenomenal hayatla ilişkisi kurularak maddede yahut zihinde yaşamakla giderilebileceğini düşünen insanların formüleştirmeye çalıştıkları materyalistik ölümsüzlük anlayışlarının da bu kategoriye sokulmasını gerektirecektir. Çünkü özelde bireysel akılda genelde de fenomenal kozmik bilinçte yaşamakla ilişkili alternatif ölümsüzlük anlayışları diyebileceğimiz materyalistik ölümsüzlük anlayışları da dahil, reenkarnasyona, ruhun ölümsüzlüğüne ve bedenin yenidendiriliş inancına ilişkin her felsefi çıkarım ve dini iddia, son tahlilde, ölümden sonra hayat inancının doğrudan kendisiyle ilgili olmaktadır.

Bu araştırmada, ölümden sonra hayat deyiminin sınırlarını bu şekilde geniş tutmadaki amacımız; söz konusu hayatla ilgili zaman zaman üzerinde konuşmakla birlikte, mutlak olarak ne sembolik ve zihinlerdeki ölümsüzlük ne de Tanrı'nın varlığıyla aynileşmek anlamında sürekli tanrısal hayatın doğru ya da yanlışlarını tartışmaktır. Biz, sadece, ölüm sonrası bireysel ruhun kimliğini yitirmeden *de facto* varlığını sürdürdüğünü öngören bir ölümden sonra hayat anlayışının felsefi ve deneysel dayanaklarını ortaya koymaya çalışacağız. Konuyu bu şekilde sınırlayınca, başlıca iki dayanak ile karşı karşıya kalıyoruz: Birincisi, daha çok felsefe ve teolojinin ortaklaşa üzerinde durduğu ruhun doğası ve Tanrı'nın adaletinde yoğunlaşan felsefi dayanaklar; ikincisi ise, bağımsız bir disiplin olma çabasında olan parapsikolojinin üzerinde durduğu Duyu-Dışı İdrak (Extra Sensory Perception), ya da kısaca DDİ ile Yakın-Ölüm Deneyimi (Near-Death Experience) yahut kısaca YÖD gibi olağanüstü olaylardır.

BİRİNCİ BÖLÜM
ÖLÜMDEN SONRA HAYAT İNANCI İLE İLGİLİ
İKİ TEMEL GÖRÜŞ

ÖLÜMDEN SONRA HAYAT İNANCI İLE İLGİLİ İKİ TEMEL GÖRÜŞ

1. Ölümünden Sonra Yokluk

Ölümünden sonra hayata yaklaşımları farklı farklı olan insanlar, pek çok dini, felsefi ve bilimsel nedenin yanında, temelde sorgulayıcı ve merak edici doğalarının bir gereği olarak, insan ölünce ne olur, ölümünden sonra hayat var mıdır, varsa bu hayat sadece ruhun mu yoksa ruh ile bedenin birlikte mi hayatı olacaktır, yoksa ölümünden sonra hayat inancı bir kuruntu mudur, kuruntuysa yaşadığımız bu hayatın ne anlamı olabilir, ölüm anlamlı bir şey midir, sakın bizler ot gibi biten yine ot gibi yiten birer varlık olmayalım gibi sayılarını daha da çoğaltabileceğimiz sorular sormaktan, ne ödün vermişler, ne de geri durmuşlardır. İnsanın ölünce hayatının ne olacağına ilişkin bu ve benzeri sorular, "yeryüzünde görünen ilk insan kadar eskidir. Hemen hemen her çağın ve coğrafyanın bütün millet ve kabileleri, kendi kendilerine bu soruları sormuş her biri de kendi güç, kapasite, anlayış ve bilgisine göre, problemi çözmeye çalışmıştır. Kimileri özel teori ve inançlarla, kimileri mitoloji ya da şiirle diğer bazıları ise özel akıl yürütme, bilimsel ve mantıksal kanıtlarla açıklamalar yapmaya çalışmıştır".⁵⁷ Kısacası, ölümünden sonra hayatla ilgili olarak insan zihninde değişik türden düşünceler sürekli çarpışma halindedir. Toplumsal bilinçte de, yine aynı konu ile ilgili değişik düşünce, duygu ve davranış kaynaşmakta, her biri de kendi öz konumunu bilginleştirerek, yerini güçlendirme çabası içinde bulunmaktadır. Bununla birlikte, yukarıda dile getirdiğimiz sorular üzerinde işleyen basit bir akıl yürütme sonunda, ölümünden sonra hayatla ilgili olarak iki temel görüşün varolduğu ortaya çıkar: *Yokluk* ve *Hayat*.

⁵⁷Swami Abhedananda, *Life Beyond Death: A Critical Study in the Mystery of Psyche and Spiritualism*, Calcutta: Vivekananda Road, 1944, s. 48.

Bu iki temel görüşe ilişkin derli toplu bir ifadeyi, kutsal bir metin olarak değerlendirilen Hindu *Katha-Upaniṣad*'da bulmak mümkündür. Burada Naciketas şöyle diyor: "Bütün insanlar, bir kimsenin öldükten sonra da var olup olmadığı konusunda tartışıp dururlar. Bunun hakikatını ancak sen bilebilirsin. Bana bu gerçeği açıkla."⁵⁸ Yine bu iki görüşü, Eflatun, Sokrates'in dilinden açık ve özlü bir biçimde şöyle ifade eder: "ölüm iki şeyden birisidir. Ya ölüm bir hiçlik ve mutlak şuarsızlık halidir; ya da insanların söylediği gibi ruhun bu dünyadan başkasına göçü ve değişimi söz konusudur."⁵⁹ Ya da Unamuno'nun deyiimiyle "'Var mı?' 'Yok mu?'" -bunlardır iç yaşamımızın temelleri. Ruhun ölümlülüğü kanısında hiçbir zaman duraksamamış bir akılcı bulunabilir, ölümsüzlük inancında hiçbir zaman duraksamamış bir dirimselci (vitalist) de bulunabilir ...⁶⁰

Konuya girmeden önce birkaç hususa değinmemiz gerekmektedir. Birinci olarak, şunu hemen ifade edelim ki, ölüm sonrası yokluk ile ölümden sonra hayat, aynı konu üzerinde tartışan, ama aralarında köklü bir rekabet bulunan iki ayrı görüş türü olarak anlaşılmalıdır. Bu iki görüş öz olarak şu şekilde ortaya konabilir: "Eğer dünya düzeninde ruh asılsa, eğer şuur, karakter ve kişilik söz konusu düzende daha önemliyse, o taktirde, ruh ölümsüz olabilir ve olmalıdır. Tersine eğer fiziksel yada maddesel dünya asıl, ruh maddenin bir aşaması ve varlığında da bütünüyle maddeye bağımlıysa, o taktirde de, mantıksal olarak, bireysel bilinçlerimiz fiziksel organizmanın ölümünden sonra varlığını sürdüremez".⁶¹

İkinci olarak, şunu kabul etmek gerekir ki, ölümden sonra hayata ilişkin bu iki görüşten, *yokluk* ve *hayat*'tan herbirinin doğruları, yanlışları, tartışmaya açık

⁵⁸*Upaniṣadlar: 'Tanrı'nın Soluğu'*, (der.: Mehmet Ali Işım), İstanbul: Dergah Yayınları. 1976, s. 121.

⁵⁹Platon (Eflatun), "Sokrates'in Savunması", *Diyaloglar 1*, s. 37.

⁶⁰Unamuno, a.g.e., s. 122.

⁶¹Hunter Mead, a.g.e., s. 402.

ve kapalı yönleri vardır; hatta "kanıtlar kimi zaman iki yolu birden gösterdiğinden hangi yolun doğru olduğunu kestirmek güçtür."⁶² Bu nedenle her ikisi de tarafsız bir bakış açısından ciddiyetle ve samimiyetle incelenmeye değer. Hatta bu zaruridir; çünkü, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, insanlık tarihi kadar eski ve birbirine taban tabana zıt bu iki görüşten biri, diğeri incelenmeden, sağlıklı bir biçimde anlaşılmayabilir.

Üçüncü olarak, ister hayat ister yokluk açısından ele alınsın, ölümden sonraki hayatın, bir problem olarak, rasyonel düzeyde, ilkin nerede başladığını ve nasıl ele alındığını, belirli bir zaman dilimiyle sınırlamak ya da belli bir dini inanç sistemine ve felsefi öğretiye hasretmek, mevcut verilere göre, güç görünüyor. Nitekim, Enisüzzaman Muvahhidi, biraz da günümüz bilimsel verileriyle uzlaşacak kadar doğru ve insan ruhunu tatmin edecek kadar doyurucu olmadığını ifade etmek amacıyla, insanın nihai kaderiyle ilgili bu iki görüşten ilkinde atıfta bulunarak, "bu görüş, iddia ediyorum ki", diyor, "ne yenidir; ne de ... sözde bilimsel anlayışa özgü bir görüştür ... gerçekte bu görüş insanlık tarihi kadar eskidir."⁶³ Gerçekten de "çok eski zamanlardan beri, Hindistan'da, beden ölümünden sonra ruhun varoluşunu inkar eden ateist ve agnostik düşünürlerin var olduğu"⁶⁴ söylenir. Bunlar, Swami Abhedananda'ya göre, "charvaklar olarak bilinirler. Charvaklar, beden ruh olduğuna, beden dışında bir ruhun var olmadığına, dolayısıyla beden öldüğünde, ruhun da öldüğüne ve yok olduğuna inanırlar. Bunlar duyuyla algılanmayan hiçbir şeye inanmazlar."⁶⁵

⁶²Randles - Hough, a.g.e., s. 357.

⁶³Ahmed Enisuzzaman Muvahidi, "Islamic Perspectives on Death and Dying", *Perspectives on Death and Dying: Cross-Cultural and Multi-Disciplinary Views*, (ed.: Arthur Berger and others), Philadelphia: The Charles Press, Publishers Inc., 1989, s. 40.

⁶⁴Abhedananda, a.g.e., s. 7.

⁶⁵Abhedananda, a.g.e., ss. 7-8; Charvaklarla ilgili olarak ayrıca bkz.: Robert Brown, a.g.e., s. 29; Yitik, a.g.e., s. 35.

Son olarak da, Comte'un pozitivizmi, Neitzche'nin nihilizmi, ve Cousin'in eklektizmi gibi temelde materyalist olan doktrinlerin⁶⁶, araştırmamızın ilerleyen sayfalarında ayrıntılı olarak üzerinde duracağımız materyalistik itirazlara bağlı olarak, genellikle fenomenal düzeyde bir gelecek/süreklilikle ilgilendiklerini hatırlatmak yerinde olur. Bilindiği gibi, çoğu materyalist, "gerçekliğin en yüce parçasının, süreklide değil, süreksizin başarısında yattığı"⁶⁷ kanaatindedir. Sözgelimi, diyalektik materyalizm'in bilinen temsilcisi "Marx'a göre, dünya hayatımızı böylesine tahrib eden şey, ötede bizi bekleyen daha iyi bir hayat ümidi içinde, dünyevi kurumların mümkün gelişimini ihmal etmemizdir."⁶⁸

Yukarıdaki alıntı ve açıklamalardan da anlaşılacağı gibi, ölümden sonra hayata ilişkin olumsuz bir tavır, mümkün bir kaynağını ortaya koymamız oldukça güç görünen materyalist felsefeden gelmektedir. Unamuno'nun dediği gibi, "gerçek odur ki -bu konuda gayet açık olmak gerek- materyalizm dediğimiz şey bireysel ruhun ölümsüzlüğünü, ölümden sonra kişisel bilincin kalıcılığını yadsıyan bir öğretiden başka bir anlam taşımaz."⁶⁹ Bize göre, materyalist felsefeden gelen bu olumsuz tavrın, genel çerçevesi içinde, üç temel nedeni vardır:

i. Ruhu bağlı bulunduğu bedenle sınırlı görmek. Georges Politzerin ifadesiyle, "maddeciler her şeyden önce kişiyle düşünce, maddeyle ruh arasında bellibir ilişkinin bulunduğunu ileri sürmektedirler. Onlar için önde gelen gerçek maddedir, varlıklardır; tali bir gerçek olan ruh maddeye bağımlıdır. ... Binaenaleyh maddeciler için maddeler (varlıklar) gerçek nesneler olup düşüncelerimizin dışında varolmuşlardır ve var olmaya devam etmek için düşünceye veya zihinlere

⁶⁶Denis, *Gerçek Varlık Ruhtur*, s. 11.

⁶⁷Landman, a.g.e., s. 104.

⁶⁸Landman, a.g.e., s. 104.

⁶⁹Unamuno, a.g.e., s. 88. krş.: Royce, a.g.e., s. 322.

ihtiyaçları yoktur. Aynı şekilde ruh maddesiz olamayacağına göre, ölümsüz ve de bedene bağımsız ruh var olamaz."⁷⁰

ii. Ölümden sonra hayatın önemli iki unsurunu, cennet ile cehennemi bu dünyada yaşanan iki değişik hal olarak değerlendirmek. "Materyalizme göre ötesi yoktur; cehennem, bir anlam ifade ediyorsa, burada deneyimlediğim bir şeye işaret eder."⁷¹ Benzer şekilde cennet de bu dünyada yaşanan güzelliklerden başkası olmayacaktır. Çünkü evrendeki çirkinlik, bencillik, adaletsizlik, hayal kırıklığı gibi kötü fenomenler pekala ilahi dinlerin tanımladığı bir sözde cehennemi, karşıtları güzellik, diğergamlık, adaletlilik, huzur gibi iyi fenomenler ise bir sözde cenneti zaten bize yaşıatmaktadır. Öyleyse insan oğlunun tüm yaşam ve kaderi bu dünyada tamamlanmalıdır.

iii. Ölümden sonra hayata ilişkin çözümü imkansız bir takım çıkmazların varolduğunu iddia etmek. Bu sonuncusu, özellikle ilahi dinlerin yenidendiriliş inancına ilişkin bir güçlkle bağlantılı bir nedendir. Nitekim, çağdaş İngiliz filzofu Russell, bu çıkmazla ilgili olarak şöyle demektedir: "Anası da babası da yamyam olan bir yamyamın bedeninin yeniden dirilmesi ... anasıyla babasının ve kendisinin yemiş olduğu kimseler bu yamyamın bedenindeki ete sahip çıkacaklar, her biri payına düşeni alınca yamyam etten yoksun kalacaktır. Bu durum, dince kesin sayılan bedeninin yeniden dirilmesi ilkesine inananlar için gerçek bir güçlük doğurur."⁷²

Araştırmamızın ilerleyen sayfalarında, söz konusu itirazları kendi bağlamlarında tartışacağız. Bu nedenle burada yalnızca birinci itirazın üzerinde durmak istiyoruz. Şimdi söz konusu itirazı, biraz daha yakından görmeye

⁷⁰Georges Politzer, *Felsefenin Başlangıç İlkeleri*. (çev.: Ayda Düz), Ankara: Doğa Yayıncılık, 1987, ss. 52-53.

⁷¹Robert Brown. a.g.e.. s. 98.

⁷²Bertrand Russell, *Din ile Bilim*, (çev.: Akşit Göktürk), Ankara: Say Yayınları. 1994. s. 83.

çalışalım. Acaba ölümle gelen şey nedir? İnsanın bedensel olarak önceki görünümünü koruduğu halde canlılık ve yaşam belirtilerinin ansızın kaybolması değil midir? Ölümle pençelesen bir insanın hareketsiz kaldığını görünce "öldüğünü söyleriz; çünkü, ruh bedenden ayrılmış artık geriye hiçbir fonksiyon göstermeyen beden kalmıştır."⁷³ Bu alıntıdaki "hiçbir fonksiyon göstermeyen beden" gibi bir ifade, *yokluk* yanlısı birini, gözleme dayalı, şu mantıksal sonuca iletebilmektedir: Beden, maddesel atomlardan oluştuğu için, deyim yerindeyse, ölümün gelip çatmasıyla, bir süre sonra çürüyen ağaç ya da kuruyan ot gibi toprağa karışmakta; böylece de bedene bağımlı olan ruh, bedenin yok olmasıyla sonsuza dek yok olmaktadır. Bu anlayışa göre, insan, ölümlü moleküllerin karmaşık düzeninden başka bir şey değildir. Çağdaş materyalist Maurice Cornforth'a göre, "bedeni ya da organları mahvettiğimiz zaman, bütün bu faaliyetler de onlarla birlikte mahvolur".⁷⁴ Görülüyor ki, dün⁷⁵ olduğu gibi bugün de, ölümün insan için hiçliğin ya da yokluğun bir başlangıcı olduğunu, ölümle herşeyin bittiğini öğreten insanlar vardır. Bu ifadelerden hareketle, konumuz bağlamında, basit bir formül halinde ifade etmek gerekirse, materyalist felsefenin zihinsel üretim geleneği ve stratejisi basitçe şudur: Ruha ve ruhsal olana ilişkin düşüncelerin özsel gerçeklikleri yoktur. Çünkü, insana ilişkin davranışları yorumlamada, ne ruh ne de ruhsal olan, nedensel bir önem ve açıklayıcı bir değer

⁷³Linden - Costello, a.g.e., s. 200; krş.: Eflatun, *Phaidon*, s. 15.

⁷⁴Maurice Cornforth, *Bilgi Teorisi*, (çev.: H. Selman), İstanbul: Yorum Yayınevi, 1997, s. 14.

⁷⁵Ölümünden sonra hayat aleyhine ileri sürülen ve epikürcülükle nitelenen eski, ancak günümüzde bile daha iyisi ortaya konulamamış olan itirazları Lukretius'un yazılarında bulmak mümkündür. Lukretius, konu ile ilgili üç temel itiraz ileri sürer: 1- Ruh ile beden birlikte doğar, birlikte büyür ve birlikte ölürler; 2- Ruh, bütünüyle bedene bağımlıdır; çünkü bedene ilişkin her hangi bir kusur ruhu da etkiler; 3- Beden olmadan ruh hiçbir etkinlik gösteremez. (Bkz.: Lucretius, "On the Nature of Things", *Greek and Roman Philosophy after Aristotle*, (ed.: Jason L. Saunders), London: The Free Press, 1966, s. 35-35). Maddenin öne çıkarılmasını öngören iddialar için ayrıca bkz.: Friedrich Engels, *Ludwing Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, (çev.: Sevim Belli), Ankara: Sol Yayınları, (t.y.), s. 20 vd; John McTaggart - Ellis McTaggart, *Some Dogmas of Religion*, New York: Greenwood Press, 1906, ss. 78-79; krş.: Michael Maher "The Immortality of the Soul", *Readings in Ethics*, (ed.: J. F. Leibel), Chicago: Loyola University Press, 1926, s. 82vd; Linden - Costello, a.g.e., s. 189vd.

yüklenebilir. Bu gelenek, ölümden sonra hayata ilişkin itirazlarını, büyük ölçüde, işte bu iddiaya sarılarak sürdürmektedir.

Doğrusu, yalnızca teolojik ve felsefi iddialara değil, aynı zamanda bazı bilimsel verilere de kayıtsız kalmak suretiyle maddeyi önplana çıkararak, öteden beri "madde, tinin bir ürünü değildir, ama tinin kendisi maddenin en üstün ürününden başka bir şey değildir"⁷⁶ ilkesini hareket noktası olarak seçen ve genellikle de naturalistler ya da materyalistler diye adlandırılan *yokluk* yanlıları, söz konusu ilkeyi temellendirme noktasında, geniş anlamda duysal veriyi biricik gerçek olarak görme çabasındadırlar. Onlara göre, ölüm sonrası yokluk, oldukça doğal bir şey olarak görülmektedir. Çünkü materyalist düşünce hala yalnızca *kerhen* bir psiko-somatizm'den söz etmektedir. Nitekim, oldukça köklü bir materyalist kuram olan epifenomenalizme göre⁷⁷, "bilinç, beyinin bir yan mekanizmasıdır"⁷⁸ ve "beden üzerinde görünen hiçbir etkisi yoktur."⁷⁹

Şimdi konuyu, ilk itiraz bağlamında, araştırmamız açısından önem arzeden bir soru sorarak biraz daha yakından görmeye çalışalım. Acaba epifenomenolojik iddialar, bilimsel her hangi bir boşluğa yer bırakılmayacak ölçüde, bütünüyle desteklenmiş, artık tartışmaya açık olmayan bilimsel gerçekler midir? Needleman, epifenomenalizmin iki büyük eksiğinin varolduğu kanısındadır. Ona göre, bu kuram; i- bilincin maddeden nasıl çıktığını açıklayamamaktadır, ii- bilincin, madde üzerinde hiçbir etkisinin olmadığını iddia etmek son derece anlamsızdır.⁸⁰ Needleman'ın ileri sürdüğü bu iki büyük eksiğe

⁷⁶Engels. a.g.e., s. 24.

⁷⁷Epifenomenalizm konusunda ayrıntılı bilgi için bkz.: Koç. a.g.e., s. 72vd.

⁷⁸N.O. Jacobson, *Ölümden Sonra Hayat*, (çev.: Nilgün Tepeköy), İstanbul: Milliyet Yayınları, 1974, s. 242.

⁷⁹Phil Dowe, "Philosophy of Mind", <http://www.utas.edu.au/docs/focus/Feb97/Philosophy.htm/>, (17 Ocak 1998), s. 1.

⁸⁰Bkz.: Jacob Needleman, "Bilincin Esrarı", *Psikiyatri ve Kutsallık*, (der. ve çev.: Abdullah Haklı), İstanbul: İnsan Yayınları, 1995, s. 56.

ek olarak, burada üzerinde durulması gereken ve birinci dereceden önem arzeden ilk soru, bugün beyinin işleyişi konusunda insanlar ne biliyor? bilim bu konuda neler söylüyor? olmalıdır. Çünkü, her dönemde bilimin materyalistik iddiaları desteklediğini söyleyen materyalistlere⁸¹ göre bu konudaki temel iddia şudur: "insan düşünüyor, çünkü bir beyne sahiptir".⁸²

Bir epifenomenalist, yanan bir kibrit çöpü gibi maddesel bir olayın, psişik bir olaya neden olduğunu kolaylıkla reddedemez. Sözgelimi o, yanmakta olan bir kibriti birinin parmağına yaklaştırdığımızda acı duyacağından şüphe etmez.⁸³ Burada bir problem yok; ama her maddesel olay gibi kibrit yakma olayının da somatik kadar bir psişik nedeni yok mudur? Bize göre, burada, olaylar epifenomenolojik açıdan basite indirgenerek iki önemli nokta gözardı edilmektedir: *Karmaşıklık* ve *Organizasyon*. Özellikle karmaşıklık söz konusu olduğunda, canlı organizmanın hissiz atomların kolleksiyonundan başka bir şey olmadığı iddia edilmektedir. Nitekim, Cornforth'a göre, "bütün bu faaliyetler bir insanın, bir maddi varlığın, organize bir bedenin uygun bedensel organlara bağımlı faaliyetleri, işlevleridir. Uygun örgeleşme (organizasyon) ve uygun yaşama şartları sağlanmış bir bedende bu faaliyetler doğar ve gelişir. Bedeni ya da organları mahvettiğimiz zaman, bütün bu faaliyetler de onlarla birlikte mahvolur".⁸⁴

⁸¹Politzer, a.g.e., s. 28.

⁸²Politzer, a.g.e., s. 37; krş.: Paul Badham-Linda Badham, *Immortality or Extinction?*, London, 1984, s. 40; ayrıca bkz.: Dowe, "Philosophy of Mind", s. 3. Paul Badham, bu konudaki bilimsel görüşleri, endokrinoloji ve nörofizyolojinin, ruhsal sağlığımızın bedensel kabiliyetimize ve değişik bedensel bölümlenmelerin doğru işlemesine bağlı olduğu konusunda bizi aydınatabileceğini; ardın da nörofizyoloji sahasında, mutlak olarak, düşünce duygu ve irademizin doğrudan özel beyin lopcuklarına bağlı olduğu konusunda bir fikir birliği olduğunu da eklememiz gerektiğini söyler. Bkz.: Badham, *Immortality or Extinction?*, s. 40vd.

⁸³Jacobson, a.g.e., s. 243.

⁸⁴Cornforth, s. 14. Ölüm sonrası hayat aleyhine getirilen eski, ama modern materyalistik söylemi de tam olarak içeren bu iddia, çağdaş düşünürlerden Borry L. Beyerstein tarafından da kabul edilmiştir. Bkz.: Keith Augustine, "The Scientific Case for Extinction of the

Böyle bir çıkarıma bel bağlamak, bugün, çoğu bilim adamına göre büyük bir hatadır. Sözgelimi, Paul Davies'e göre, "böyle bir iddia, Beethoven'in senfonisinin bir notalar koleksiyonundan başka bir şey olmadığı ya da Dickens'in bir romanının kelimeler koleksiyonundan başka bir şey olmadığı iddiası kadar gülünçtür."⁸⁵ Öte yandan, organizasyon bağlamında, biyolojik bir organizmanın düzenli ve mükemmel atomlardan yaratılmış olduğunu bilmek önemlidir. Bu tür bir organizma, metabolik bir işlev sonunda, istemli ve istemsiz olarak, çevresinden yeni maddeler edinir, bozulan ve istenmeyen maddeleri iskartaya çıkarır.⁸⁶ Şimdi bu tür bir eylemin salt somato-somatik olduğu tartışmasız iddia edilebilir mi? Şunu kesinlikle kabul etmeliyiz ki, soyut olanın ilke olarak duyusal bir araçla gözlemlenememesi nedeniyle, insan davranışlarında, ruhun kendisi değil, işlevsel yönü açık olarak görünmektedir. Ruhun, var olan bir şey olarak, varlığı daha kolay anlaşılırken, yokluğuna ilişkin ne açıklayıcı bir değeri ne de nedensel bir önemi olan akli ya da bilimsel bir dayanak vardır. İnsan merkezli fenomenal yaşamın sürekli olarak bir yükselişe doğru gidişi, kimse tarafından rahatlıkla reddedilir bir olgu olmadığına göre, bu yükselişte insan dediğimiz organize bütünü yönlendiren ya da söz konusu yükselişi yüklenen asıl etmen ne olacaktır? Başka bir deyişle insan, tüm yükselişlere rağmen, kendinde yine de doyuma ulaşmayan, maddesel olanla yetinmeyen amaçlı bir denetimcinin varlığını yadsıyabilir mi?, ya da bilincinde olduğu denetimciyi madde yahut doğal bir nedenle aynileştirebilir mi? Şu halde amaçsal davranışlar, genellikle istemli ve bir düzen içinde işlediklerine göre, kibrit yakma olayı gibi basit bir olay bile bir amaca yönelikse,

Personality at Death". kaugust@wam.umd.edu/, (5 Şubat 1997). ss. 1-3; ayrıca krş.: Albert W. Polmer, *The Light of Faith*. New York: The Macmillan Company. 1947. s. 122; Leon Denis, *Ebedi Olan Ruhtur*, (çev.: Yavuz Keskin), İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1994, s. 83; A Restoration Light Publication. (ed). "Hope of Life After Death". <http://pages.prodigy.net/reslight/life.ht/>. (17 Kasım 1997), s. 2vd.

⁸⁵Paul Davies, *Tanrı ve Yeni Fizik*, (çev.: Murat Temelli), İstanbul: İm Yayın Tasarım, (t.y), s. 135.

⁸⁶Paul Davies, *a.g.e*, s. 131.

bu eylemden ayrı, bu eylemi doğuran niyet ya da istek gibi bir psişik neden ve bu nedenin kaynaklandığı bir ilke aramalı değil miyiz? Görülüyor ki, somato-somatik olayların dışında, bir psiko-psişik yahut bir psiko-somatik olay üzerinde konuşmanın hatalı ve anlamsız olduğunu iddia etmek çözüm bekleyen bir dizi güçlük doğurmaktadır. İnsanın salt maddeden ibaret olduğunun ispat edilmesi, hiç kuşkusuz, ölüm sonrası varlık inancını, bir dereceye kadar olumsuzca zorlardı; ancak bu tür bir ispat henüz gerçekleşmemiştir.

Epifenomenalist kuramın bütünüyle ideolojik ağırlıklı önyargılarla hareket ettiğini gösteren daha başka açıkları da vardır. Bunların en önemlisi, bize öyle geliyor ki, söz konusu yaklaşımın, ruhun beyinin bir epifenomeni olduğunu söylerken, esas aldığı 'et yığını' hakkında, madde oluşunun ötesinde, fazlaca bir şey ileri süremiyor olmasıdır. Doğrusu, günümüz pozitif bilim anlayışı, henüz, ne evrenin işleyişini, ne insan denen bilinmezi ne de maddenin yapı ve gizemlerini çözebilmiştir. Öyleyse, insanın bütünü bir yana, şekli ve bir et yığını olarak maddeden yapılışı dışında, beyin dediğimiz şeyin işleyişi konusunda ne biliyoruz ki, istekli olarak mutlak bir somatisizm'den söz etmekteyiz. Davis'e göre, "insan beyninin işleyişi konusunda çok şey bilinmiyor."⁸⁷ Ve yine, Davies, "beyin, gürültüden uzak, ayrıntılı plandan habersiz, milyarlarca sinir hücresinden oluşur ... Bu elektro-kimyasal donanımın fiziksel ve mekanik dünyasıdır. Öte yandan bizim düşüncelerimiz, hislerimiz, heyecanlarımız ve irademiz vardır"⁸⁸ demektedir. Deepak Chopra, eski paradigmanın on varsayımı arasında sayılan, "insan farkındalığı (awareness) tamamıyla biyokimyanın bir ürünü olarak açıklanabilir"⁸⁹ varsayımının, insan gerçeğini, doğru olarak açıklayamadığını belirtir. Chopra'ya göre, "materyalist bilimin katı çizgisi, insan doğası hakkında çok şeyi göz ardı

⁸⁷Paul Davies, *a.g.e.*, s. 161.

⁸⁸Paul Davies, *a.g.e.*, s. 172.

⁸⁹Deepak Chopra, *Yaşlanmaz Beden Sonsuz Zihin*, (çev.: Ali Keskin), İstanbul: Inkılap Kitabevi, 1996. s.14.

etmektedir. Ne düşündüğümüz ve hissettiğimiz ile biyolojimizi değiştirebilen dünyadaki tek yaratıklarız. Yaşlanma olgusunun farkında olan tek sinir sistemine sahibiz. Yaşlı aslanlar ve kaplanlar kendilerinin ne olduğunu anlamazlar -fakat biz anlarız".⁹⁰ Öte yandan, Royce'un, üzerinde durduğumuz konu açısından, özellikle insanın ruhsal yönüne ilişkin olarak ruh ve düşüncesi hakkında cesaretle söylediği şu sözler, dikkate değer gerçeklikleri oldukça güzel betimlemektedir: "Fizyolojide gittikçe artan olayların keşfi ruhu yerinden edemeyecektir, çünkü bu olaylar kesinlikle spiritüel eylemleri açıklamayacaktır. Biyokimya sürekli ruhun tözsel bir form olarak gerekli olduğunu gösteren, ancak evrensel düşünceler ve yüce seçimlere bir açıklama getirmeyen çok daha hayret verici olaylar keşfetmektedir. Eğer madde düşünebiliyorsa, tüm maddesel şeylerin niçin düşünmediklerini açıklayamayız; eğer bu mümkün olmuyorsa, o halde düşünen varlıkları maddesel açıdan açıklayamayız. Düşünce ve seçim fiziksel doğa yasalarına indirgenemez".⁹¹

Davies, Chopra ve Royce'un bu ifadelerinden sonra, burada şu hususa temas etmek gerekir. Biraz sonra üzerinde duracağımız gibi, günümüz materyalistlerinin, ruhu ve ruhsalı destekleyen iddialar karşısında, eskilerden ayrı olarak, yalnızca ruhun varlığını değil, bir ölçüde ruhun beden üzerinde etkisinin varolduğunu da kabul etmeleri, ruha ve ruhsala ilişkin konuların önemini kavradıkları anlamına gelir. Sözgelimi, "öfkeli olmak", diyor Phil Dowe, "tipik bir konuşma ve eyleme neden olan belli türden bir ruhsal durumun içinde olmaktır".⁹² Dowe'un ifadesinden de bir ölçüde anlaşılacağı üzere, materyalistler, bugün, dün olduğu kadar maddeye bütünüyle bel bağlamıyorlar; burada dikkat çeken önemli

⁹⁰Chopra, a.g.e., s. 15.

⁹¹Royce, a.g.e., ss. 315-316; ayrıca bkz.: A Restoration Light Publication, (ed), "Hope of Life After Death", s. 2.

⁹²Dowe, "Philosophy of Mind", s. 2.

bir nokta vardır; o da özü oldukça katı olan eski materyalizmin giderek yumuşamasıdır.⁹³

Badham'ın, daha *sofistike* dediği çağdaş materyalistik akıl yürütme, öyle anlaşılıyor ki, şu iki ilkeye dayanmaktadır:

i. Fiziksel'in ötesinde bir şey yoktur,

ii. Salt mekanik ve şuarsuz olarak hareket eden bir madde söz konusu değildir.

Ruhsal ve duygusal olanı bütünüyle fiziksel ve maddesel olanın bir epifenomeni olarak görme zorunluluğunu taşıyan birinci ilkeye göre, "bedenin karşıtı, bağımsız bir ruh gerçeği yoktur"⁹⁴; ikinci ilkeye göre, temel olgu şuarsız davranışlar olduğundan "tek gerçeklik, özüyle hareket eden, bu hayata bağımlı insan dediğimiz canlı varlığın bütünüdür."⁹⁵ Bu ilkelerin bizi illediği mantıksal sonuç, ruhun ontolojik olarak bağımsız bir varlığının varolmadığıdır; dolayısıyla ne ruh ile beden arasında ölümle sona eren geçici bir ilişkiden, ne de idealistik doktrinlerin iddia ettiği gibi bir ilişki varsa, bu ilişkinin bitiminde ruhun bedensiz

⁹³Bkz.: Badham, *Immortality or Extinction?*, s. 41. Burada bir noktayı hatırlatmakta yarar vardır: paranormal veriler materyalizm aleyhinde bir kriz başlatmıştır. Bu kriz, bazı materyalistlerin tutumunda bir tür değişime ya da bütünüyle materyalistik çıkarımları reddetmeye yol açmıştır. Nitekim, hayatının bir dönemine kadar tavizsiz bir materyalist olarak yaşayan A. Russell Wallace, spiritüel fenomenleri araştırmaya başladıktan sonra, araştırmasını yaptığı söz konusu fenomenleri bir araya getirdiği *Modern Spiritüalizm* adlı eserinde şu açıklamaya yer vermiştir: "Bu araştırmaya başladığımda koyu bir materyalisttim. Kafamda ruhsal varlık tasarımına bir yer ayırmaya bile katlanamıyordum. Ama yine de olguların inatçılığı daha ağır basmış, beni yenmiş ve gerçekliklerini kabul etmeye mecbur bırakmıştır. Daha sonra da spiritüel açıklamasını kabullenmişimdir. Bu kabullenme ancak birbirini izleyen olguların direşken etkisiyle ağır ağır gerçekleşmiştir. Zira bu olayların örtüsünü aralayabilmek ve onları anlayabilmek için spiritüel açıklamanın dışında her türlü açıklama yetersiz kalmaktaydı". Bkz.: Denis, *Ebedi Olan Ruhtur*, s. 162.

⁹⁴Pannenberg, a.g.e., s. 48.

⁹⁵a.e., s. 48; krş.: William P. Alston, "Immortality", *Religious Belief and Philosophical Thought: Readings in the Philosophy of Religion*, (ed.: William P. Alston), New York, 1963, s. 342.

varlığını devam ettirdiğini öngören bir ölümden sonra hayat düşüncesinden söz edilmelidir.⁹⁶ Birinci ilkeyi ve ilettiği mantıksal sonuçları yukarıda tartıştık.

Biz burada, özde redüksiyonist olan çağdaş materyalist fonksiyonalist teorinin⁹⁷ içeriğinin ya da sofistike materyalizmin dayandığı ikinci ilkenin açılımının yapılmasının, varılan olası kimi yanlış sonuçları düzeltereğini ve hatta ölümden sonra hayat vardır diyen birine, materyalist doktrinler karşısında, savunma hakkı tanıyacağını özellikle belirtmek durumundayız. Adı geçen ilke, daha önce ifade ettiğimiz gibi, "salt şuursuz ve mekanik olarak hareket eden bir madde söz konusu değildir" iddiasını içeriyordu. İkinci ilke, bu tartışmada, öyle görülüyor ki, sonucu belirleyecek bir içeriğe sahiptir. Bu ilke kendi içinde tutarlı ve rasyönel niteliklidir. İnsanı, bilinçli bir özün varlığı söz konusu ise, salt maddeye indirgeyemeyiz. Çünkü bu ikinci ilke, bir yandan her tür ruhsal öndeyi olasılığını reddetme yanlışını bir kenara iterken, öte yandan parapsikolojik fenomenlerin belli koşullar altında neden olacağı ruh teorilerinin gelişimine kapı aralar. Bu ilke karşısında, öncelikle açıklığa kavuşturulması gereken bir sorudan söz etmeliyiz. O da, söz konusu ilkenin de açık bir biçimde içerdiği gibi, varlığı bir ateist ya da materyalist tarafından bile kolaylıkla yadsınamayan ruhsal olgu ile neyin kastedildiğinin ya da kastedilmesi gerektiğinin ortaya konmasıdır. J. Wisdom, ruhsal olguyu, "bilinçten yoksun olmayan özel bir olgu"⁹⁸ şeklinde tanımlar. Wisdom'un yaptığı bu tanım, öyle görülüyor ki, öncelikle ruhun bir şekilde ispatını, sonra da ruh ile bedenin ayrık varlıklar olduğunun gösterilmesini gerektirir. Bu iki husus gerektiği gibi açıklığa kavuşturulabilirse, ölümden sonra hayat konusunda alınması gereken yolun yarısı alınmış demektir. Birinci husus,

⁹⁶Krş.: Engels, a.g.e., ss. 20-21.

⁹⁷Bkz.: "Functionalism", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.utm.edu/research/iep/f/function.ht/>, (21 Ocak 1998), s. 1; Curtis Brown, "Functionalism", <http://www.trinity.edu/~cbrown/mind/functionism.ht/>, (21 Ocak 1998), s. 6.

⁹⁸John Wisdom, *Problems of Mind and Matter*, New York: Cambridge University Press, s. 12.

empirik ve epistemik olarak ortaya konabilir. D n de basit gözlemler, insanları, bedenini, doğanın bir parçası olduğu, doğal şartlara bağlı kaldığı ve sırf bu nedenle ölümün gelip çatması sonucu dağıldığı gibi bazı sonuçlara iletmiştir. Nitekim, tarihi bazı mezarların içerdiği nesneler, bize, ileride tartışacağımız gibi, *homo neanderthalis*'in bile, ruha inandığını kabul etme imkanı vermektedir.

Bu noktada, ruhun varlığına ilişkin olarak söylenmesi gereken bir diğer husus da, genel olarak din ve felsefe terminolojisinde, ifade biçimleri farklı olmakla birlikte, ruh ve ruhsalı karşılayan bir deyim bulunmasıdır. Hemen "her dilde ruha verilen isim etimolojik olarak hava, rüzgar, soluk anlamlarına gelen sözcüklerle ilişkilidir. Sanskritçe'de ruh anlamına gelen 'atman' sözcüğü aynı zamanda 'hava' ve 'rüzgar' anlamlarına gelmektedir. Yunanca 'psiche', Latince 'animus' sözcükleri kök itibariyle böyledir. Fransızca'da ruh anlamına gelen 'esprit', Latince 'teneffüs etmek' anlamına gelen 'spiritus' kelimesinden türemiş olduğu gibi, İngilizce ve Almanca'da ruh'a verilen 'soul' ve 'selle' adları Gotik lehcesinde 'firtına' anlamına gelen 'saivala' kelimesinden alınmışlardır. Farsça'da ruh anlamına gelen 'revan' kelimesi de aynı zamanda 'hareket' ve 'rüzgar' la ilgili bir anlam taşır. Arapça'da ruh kelimesiyle 'rih' ve 'raiha' kelimelerinin de 'hava' ve 'rüzgar' anlamı ifade ettiği bilinmektedir. İbranice'de ruh anlamına 'nefes' ve 'revah' sözcükleri kullanılmıştır".⁹⁹ Mısır'ın eski insan anlayışı da, tartıştığımız husus açısından aydınlatıcı ve açıklayıcı bilgiler içermektedir. Bu anlayışa göre, "insan aynı zamanda bir vucut, bir gölge, bir tasvir, bir ad, bir ruh (ba) ve eş diye adlandırılan bir (ka) idi. Bu çeşitli unsurlar ise gelecekteki hayatta bir rol oynamakta yahut oynayabilecek kabiliyette idiler."¹⁰⁰ özellikle Mısırlılardaki *ka*,

⁹⁹M. şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Ula: İspat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*, (haz.: Nuri  olak), İstanbul: İnsan Yayınları, 1994, s. 152; krş.: C. G. Jung, *Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi*, ( ev.: Engin B y kinal), İstanbul: Say Yayınları, 1994, s. 26; Morgan, a.g.m., s. 1.

¹⁰⁰Challeye. a.g.e., s. 34; ayrıca bkz.: Sank oğlu, a.g.e., s. 63; krş.: Randles-Hough, a.g.e., s.16

Aiken'e göre, İngilizce'deki *soul* deyimine tekabül eden bir deyimdir.¹⁰¹ Öte yandan, haklı olarak Hick de, "insan doğasının sade ve basit spekülative analizinin; benlik, nefis, kişi, jiva ve atman gibi farklı deyimlerle karşılayabileceğimiz ruh ile beden arasındaki ikili ayırımı dayanmakta olduğunu"¹⁰² söylemektedir. Öyleyse, "insan, görünüşü ve bedeniyle değil, ruhu ve aklıyla insandır. Bir kimse 'ben', 'sen' ve 'o' dediği zaman, bu deyimlerle. bir kafa, iki el ve iki ayaktan oluşan bedene değil, bedeni hareket ettirip irade eden, öz ve nitelik açısından bedenden bütünüyle farklı, değeri üstün bir anlamı kasteder; işte bu yüce anlam kendisinden nefis, ruh ya da can olarak bahsedilen şeydir."¹⁰³ Öte yandan, dualistik insan anlayışı bağlamında, kendinden hareket eden her insanın, spiritüel ve karakteristik içsel bir deneyime ulaştığı anlaşılmaktadır. Ama "bu deneyimin, ... ruh ile bedenin bütünüyle ayrı varlıklar olduğunu öngören eski bir düşüncenin hareket noktasını oluşturduğunu"¹⁰⁴ söylemekle yetinmek, sadece yukarıda dile getirdiğimiz çoğu tarihi, felsefi ve dini gerçeği değil, aynı zamanda, biraz sonra üzerinde duracağımız bilimsel verileri bir yönüyle görmek olur.

Şimdi ruh ile bedenin ayrı varlıklar olduğunu ispat sadedinde tekrar Wisdom'un tanımına dönecek olursak, bu tanıma göre, bilinç içermeyen ruhsal duygudan söz edilemez, demiştik. Biz, öncelikle, bu tanımdan hareketle bilinçli ruhsal duyguyu, çoğu materyalistin anladığı anlamda salt canlılığın bir sonucu olarak değerlendiremeyiz; canlılığın bulunduğu yerde bilincin zorunlu olarak var olması gerektiğini bir sonuç olarak ileri süremeyiz. Başka bir deyişle 'x canlıdır' ifadesi, her canlılık bilinç içermediğinden, -tersinin doğruluğunu sağduyu düzeyinde kimse iddia etmiyor- aynı zamanda x'in bilinçli olması anlamına gelmez. Öyleyse biz, bilinç içeren ruhsallığı yada bilinçli bir süreyi bir şekilde tanımlamak

¹⁰¹Aiken. a.g.e., s. 101.

¹⁰²Hick, *Death and Eternal Life*, s. 450: ayrıca bkz.: Dowe, "Philosophy of Mind", s. 2.

¹⁰³Tuffaha. a.g.e., s. 119.

¹⁰⁴Pannenberg, a.g.e., s. 48.

durumundayız. Böyle bir süje, bilincinin bilincinde olan varlık şeklinde tanımlanabilir.¹⁰⁵ Başka bir deyişle bilinçli suje ya da kişi, Taylor'un deyimiyle "rasyonel özü olan bir bireydir; sadece bir ben değil, mantıklı ve düşünen bir ben'dir. Kişi sadece hissetmez, o aynı zamanda hem düşünebilir, hem de düşündüğünü düşünebilir; o sadece deneyimleri olan bir varlık değil, aynı zamanda söz konusu deneyimlere sahip olduğunun bilincinde olan bir varlıktır."¹⁰⁶ Maddenin yanında ruh ya da bilinç de içeren bir varlık olan insan ile, makina, bitki hatta hayvan türü bir varlık arasındaki temel ayrılık bu noktada yatmaktadır. Ne çalışan makina ne de yaşayan bitki ve hayvan yaptığıının bilincindedir. Ama, "insan ruhu bir köpek ya da kedininkine benzer bir ruh değildir; o daha fazla bir şeydir, bir kişisel ben'dir; biz, rasyonel olarak ruhun orijini ve kaderi hakkında düşünecek olursak, bu kişiliğin ne içerdiğini düşünmeden edemeyiz."¹⁰⁷ Burada şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, "canlılık durumunda bir çiçekten, bir ağaçtan, hatta bir hayvandan tümüyle farklı görüntüler ortaya koyan, kendi benliğinden başka diğer varlıkları ve hatta bu varlıkların ilk başlangıcını idrak edebilen insanın, ölüm denilen korkulu geçitten geçer geçmez bir 'hiç' olacağını"¹⁰⁸ kolaylıkla kabullenmesi psikolojik olarak o kadar makul görünmüyor.

Kısacası, bilim adamları, diğer varlıklar gibi insanı da bileşenlerine ayırmak suretiyle varoluşuna bir açıklama getirmeye çalıştılar. Ama, bir beyini oluşturan şeyi, bir gözü meydana getiren unsurları, bir kulağın yapısal özelliklerini bilmek, ne düşüncenin, ne görmenin ne de işitmenin gerçek özünü anlamaya yetti. Bu konuda daha çok şey söylenebilir, örnekler çoğaltılabilir. Söylemeye çalıştığımız, bedenden bağımsız bir ruha inanan birinin elinde, olaya sözde bilimsel

¹⁰⁵Krş.: Wisdom, a.g.e., s. 13.

¹⁰⁶A.E Taylor, "Immortality", *Problems and Perspectives in the Philosophy of Religion*, (ed.: George I. Mavrodes and Stuart C. Hackett), New York: Allyn and Bacon Inc., 1969, s. 478; ayrıca bkz.: Morgan, a.g.m., s. 1.

¹⁰⁷Taylor, "Immortality", *Problems and Perspectives in the Philosophy of Religion*, s. 478.

¹⁰⁸Günaltay, a.g.e., s. 151.

açından yaklaşan birinin elindekinden daha az dayanağın olmadığıdır Herşeyden önce "ruh, kendi titreşimini yaymak suretiyle kendi kindini açığa vurmaktadır. Bu da ... ruhun ... bizde bulunan hayatın ve iradenin merkezi olduğunu, yani organizmaya kumanda eden ve onun fonksiyonlarını yönetip yönlendiren bir merkez olduğunu, bir dinamik merkez olduğunu göstermektedir."¹⁰⁹ Ruhun varlığına olumsal açıdan yaklaşan biri, ruhun deneyimle bilinebileceğini rahatlıkla ileri sürebilir. Çünkü "içgözlem yoluyla kendimizi tanımaya çalışmak herbirimize açıktır. Böyle bir deneyde biz hem ruhsal durumların hem de onların öznesi durumunda olan kendimizin doğrudan doğruya farkında oluyoruz"¹¹⁰ Buna karşılık, insan zihninin özelliklerini somut bir objeye indirgeyen biri, bu yaklaşımıyla, yalnızca zihinsel bir eyleme göndermede bulunmuş olur; bu "bilinçle bağlantılı davranışı tanımlamanın"¹¹¹ dışında daha fazla bir şey ifade etmez. Öte yandan, "eğer ruhun varlığını inkar edersek, bu kendi kendimizin bilincinde olmayı, hatta kabul edilir düşünce ve idelere çevrilebilen işlek beyin fonksiyonlarını açıklayamayız; dahası, tüm bunları ahenkli bir bütün halinde ortaya koyan gücü yorumlayamayız. Bunları hafızanın bir formu haline hangi güç getirmekte ve bireysel ben'in şuurlu kimliğini ortaya koymak için beyin hücreleri üzerinde hangi güç çalışmakta?"¹¹² Dahası; maddeyi öne çıkaran her materyalist teori, benimsediği ilkeler dahilinde, ruhu ve ruhsal olanı öne çıkaran telepatik, psikometrik ve prekognistik olaylar gibi kimi parapsikolojik olaylara ya doyurucu bir yorum getirmeli ya da bu olayları güçlü bilimsel delillerle elemelidir. Ölümünden sonra hayatın deneysel dayanaklarını tartışırken konu edeceğimiz parapsikolojik fenomenlerin oluşum sürecinde "ruhun gücü ve bağımsızlığı olanca haşmetiyle su yüzüne çıkmaktadır, çünkü bu fenomenlerin meydana gelişinde bedenin her hangi

¹⁰⁹Denis. *Gerçek Varlık Ruhtur*, ss. 100-101.

¹¹⁰Koç. *a.g.e.*, s. 119.

¹¹¹Needlemann, *a.g.m.*, s. 50.

¹¹²Abhedananda, *a.g.e.*, s. 86.

bir katkısı olmamaktadır. Beden, bu noktada, yardımcı unsur olmak şöyle dursun, aksine ayak bağıdır."¹¹³ Eleştiri, çoğu zaman denildiği gibi kendi içinde yalnızca bir anti-tez taşımakla yetinmemeli aynı zamanda bütüncül ve genel bir çıkarım da sunmalıdır. Şimdi, "eğer biz maddeden ibaret olsaydık, bedenimiz uykuya daldığında ruhumuzun yaşamaya ve beş duyunun yardımı olmadan hareket etmeye devam ettiğini ve böylece de bitmek bilmeyen bir etkinliği ... bilemeyecektik. Manyetik açığörü, gözlerin yardımı olmadan uzaktan görme, olayları önceden bilme, düşünce okuma olguları hep ruhun varlığını ispatlayan"¹¹⁴ ve, bir ölçüde de, ruhun bütünüyle bedene bağımlı olmadığını açıklayan apaçık delillerdir. Bu bağlamda, yukarıda dile getirilen parapsikolojik fenomenlere ek olarak, üzerinde durulması gerekenlerin en önemlileri, belki de, beden dışı deneyimleri de kapsamına alan, 'yakın-ölüm deneyimleri'dir. Çünkü, araştırmamızın 'Deneysel Dayanaklar' bölümünde ayrıntılı olarak üzerinde duracağımız parapsikolojik olaylar ve yakın-ölüm deneyimlerine ilişkin veriler, ölümden sonra hayat bağlamında, madde merkezli ruh anlayışlarının doğruluk ve doyuruculuk derecesini yeniden sorgulamayı gerektirmektedir. Kolayı seçmek bilimselliğe ters düşen bir davranış olduğuna göre, bilimsel yaklaşım, bu tür olayları ve aralarındaki ilişkileri de açığa çıkarmakla ve ortaya koymakla yükümlüdür. Doğrusunu söylemek gerekirse, "bilim, kendi açısından, bugüne kadar sadece insanın dış yüzünü, yani fizik yanını incelemiştir. Oysa, ağaç için kabuk neyse, varlık için de fizik yapı ondan farksız bir şeydir. ... Uyku, degajman (ruhsal gevşeme), dışarılaşma ve vecd halleri sırasında meydana gelen, yani ruhun, üstün hayata doğru yaptığı kısa süreli yolculuklar sırasında meydana gelen psişik tezahürler"¹¹⁵, bilim tarafından incelenmeyi beklemektedir. Öyleyse, söz konusu fenomenler yorumlanacak ya da reddedilecekse, bilimsel anlayış içinde, tutarlılık elden

¹¹³Denis, *Gerçek Varlık Ruhtur*, s. 101.

¹¹⁴Denis, *Ebedi Olan Ruhtur*, s. 128.

¹¹⁵Denis, *Gerçek Varlık Ruhtur*, ss. 165-166.

birakılmamalıdır. Burada bir materyalistin görüşlerinde tutarlı olduğunu ortaya koyabilmesi için ilk yapması gereken şey, madde ve maddesel olan gibi, ruh ve ruhsal olanın da fiziksel yasalara bağlı olduğunu ve onlara göre işlediğini ortaya koymak olmalıdır. Bunun yolu da, yukarıda ifade ettiğimiz, "insan düşünüyor. çünkü bir beyne sahiptir" şeklindeki materyalist ilkenin ispat edilmesi gerekir. Bunu da yapay zeka ve robot-insanların üretildiği çağımız da dahil henüz hiç kimse başaramadı.

Ölüm sonrası yokluk yanlıları şimdilerde ise organik analogileri bir kenara bırakarak artık insan zihninin özelliklerini, sadece hesap yapma, bilgi işleme, grafik çizme ve benzeri şeylere indirgeme çabası içinde olan bilim adamları, özellikle fonksiyonalizm adına, insan ile çağımızın gelişmiş, ayrıntılı elektronik aletleri arasında bir karşılaştırma yapabilmektedirler.¹¹⁶ Yapılan bu karşılaştırma sonunda, Abhedananda'nın deyimiyle, "duyu algısının ötesinde bir şeye inanmayan"¹¹⁷ bu bilim adamları, kuşkusuz, itiraza açık bir takım gerekçelerle ya da zorlama bir takım iddialarla kendi görüşlerini temellendirme yoluna gitmektedirler. Konumuz açısından burada ifade edilmesi gereken en önemli husus, bize göre, bilinçli olmanın duyarlı olmak anlamına da gelmediğidir.¹¹⁸ Bilinç kavramı, duyarlılık kavramından daha geniştir. Duyarlılığın, bilinçlinin aksine, aynı zamanda bilinçli olması gerekmez. Zira mucit bir insan, icat ettiği bir robotun bir takım şeylere karşı, deyim yerindeyse, insandan daha duyarlı olduğunu; yahut bir elektronist basit bir ses kayıt cihazının ses impulslarını insandan daha iyi aldığını haklı olarak iddia edebilir. "Bir örnek düşünelim:

¹¹⁶Bir örnek olarak. Donald Mackay'ın kullandığı analogi için bkz.: Dowe, "Philosophy of Mind", s. 3. Mackay, ilgili yerde, yazı tahtasındaki yazı analogisini kullanır. Ona göre yazı tahtasındaki sözlerin fiziksel bir betimi vardır. Bununla birlikte tebeşirle yazılan sözlerdeki amaç ve anlamla ilgili daha üstün bir açıklama da sözkonusudur. Ne var ki görünen herşey, farklı yönleriyle, bütünüyle fizikseldir. Bu durum, Mackay'a göre, ruhu, kompütör aksamı bir beyinde bulunan bir kompütör planına benzetmemize neden olmaktadır.

¹¹⁷Abhedananda, a.g.e., s. 84.

¹¹⁸Krş.: Wisdom, a.g.e., s. 13.

Kırmızı bir ışık yandığında "ben kırmızı bir ışık görüyorum" diyen bir makina. Böyle bir makina, bir amplifikatöre kırmızı filtreli bir fotosel takmak suretiyle yapılabilir. Düğmeye basıldığı zaman, amplifikatör, "'ben kırmızı bir ışık görüyorum' sesini tekrar tekrar çalan bir ses kayıt cihazına dönüştür".¹¹⁹ Söylemeye çalıştığımız şey insanı madde eksenli bir görüşün içinde anlamaya çalışanların, yapay-zeka örneğinde olduğu gibi, bir karakteristik olarak bireyselliğin nedeninin de, madde olduğunda ısrar etmeleridir. Bu ısrar sonunda varılacak kaçınılmaz sonuç, Chopra'nın deyimiyle insanın, "düşünmesini öğrenmiş fiziksel makina"¹²⁰dan daha fazla olamayacağıdır. Ama şimdiye dek hiç kimse ciddi olarak makinaların, insanlar gibi, duygusallığından söz etmedi. Bilgisayarın aktif olarak görev aldığı terslikle sonuçlanan her hangi bir çalışmada sağlam akıl sahibi olan bir kimse bilgisayarı karşısına alıp 'neden yanlış yaptın?', 'senin bana bir garazın mı var?', 'iflas etmem ne işine yarar ki?' diyerek onu suçlamaz. Gerçekte insanın bir ruh içermesi, aslında, -analoji kabul etmeyen- bir tür biyolojik makine gibi görülen bedeni ile makine arasındaki en büyük ayrılıklardan biridir. İnsan, makinelerin aksine, aklının isteklerini de yerine getirmekte, çoğunlukla da maddesel ile ruhsal istekler arasında bir denge oluşturmayı amaçlamakta ve öğrendiği ve yaşadığı her şeye, maddeyi aşan bir ben olarak, kendi yorumunu katmaktadır. Doğrusu, "hiçbir bilgisayar yola çıkamaz, kendini güdüleyen yaratıcı bir birey olamaz. sevemez, gülemez, ağlayamaz ya da özgür iradeyi deneyleyemez. Bir araba gibi köleden başka birşey değildir."¹²¹ Benzer şekilde, ses kayıt cihazı ses impulslarını alır, fakat işitmez; otomobil hareket eder fakat kendisi hareketi bilmez. Makinaların ... bütün hareketleri mekanist bir açıklamaya indirgenebilir ... fakat biz bilinç dahil her şeyin mekanik olarak izah edileceği sonucunu çıkaramayız".¹²²

¹¹⁹Nedlemann, a.g.m., s. 51.

¹²⁰Chopra, a.g.e., s. 14.

¹²¹Paul Davies, a.g.e., s. 163.

¹²²Needlemann, a.g.m., s. 51.

Materyalistler, ruha ve ruhsal olana ilişkin düşünceleri, gereği gibi anlamak istemiyorlar. Onlar, öyle anlaşıyor ki, kendilerinin bile inkar etmede zorlandıkları ruhun özünden çıkarılması gerekeni çıkarmıyor; sonuçta da maddenin düşünce için yeterli olmadığını anlamıyor ya da anlamak istemiyorlar. Oysa, materyalist kuramların, inorganik analogilere dayanarak yaptıkları yapay zeka ile fitri zeka arasındaki karşılaştırmanın da kapatılması neredeyse imkansız olan boşluğa neden olduğu gerçeği iyice gün yüzüne çıkmış görünüyor.

Biz, çağımız materyalistik düşüncesinin konumuz açısından üzerinde konuşmaya değer bulduğumuz sözgelimi epifenomenalizm ve fonksiyonalizm gibi özde redüksiyonist olan doktrinlerinin birkaç açıdan eleştirilebileceği kanısındayız. İlkin, redüksiyonizm karşısında, oldukça rahat bir biçimde, ruha göndermede bulunarak geleneksel ama her zaman geçerli olan şu karşılık verilebilir: "sayısal yollarla ölçülememesi inkar edilmesini gerektirmez."¹²³ Yine, bu tartışma bağlamı içinde, ölümden sonra hayat lehine, "bir veri nedeninin üzerinde olamaz; spiritüel eylemlerin maddesel bir ilkeden kaynaklanması kesinlikle mümkün değildir. ... eylemler, nihai özsel süjeleri olarak bir maddesel varlıkla var olamazlar, çünkü spiritüel bir iline maddesel bir tözle varolmaz"¹²⁴ denebilir. Yapay-zeka ile fitri-zeka arasında kurulan ilişkiye dikkat çekerek konuya eğilecek olursak, materyalist redüksiyonizm, bilgisayarın dış uyarıcıya cevap vermesi için bir dış uyarıcının var olması gerektiğini gözardı etmiş görünüyor. Bilgisayar uyaran olmadan kendi kendine cevap veremez. Dolayısıyla yapılan analogi mükemmel ve eksiksiz değildir. Analoginin nitelikli olabilmesi için, beyinden ayrı sinir sistemine ve beyin hücrelerine hükmeden bir bireysel ruh ya da akıl gibi, bilgisayardan ayrı bilgisayara komut veren birinin var olması gerektiğini hesaba katmak zorunludur. "Bu zorlukla karşılaşan pek çok bilim adamı, bilincin

¹²³Needlemann. a.g.m., s. 50

¹²⁴Royce, a.g.e., ss. 314-315.

fiziksel tanımlamanın ötesinde olduğunu kabul etmekten ziyade, onu karmaşık bir davranış modeli olarak yorumlamayı terci eder. Bu yanlış anlama, onların, yeter derece karmaşık makinaların ve bilgisayarların bilinçlendirilebileceğini ummalarına yol açar."¹²⁵

Öyle anlaşıyor ki, burada görünen asıl güçlük, bilimden de destek alarak ruhsal olayların bütünüyle bedensel olaylara bağlı olduğu tezini savunanların; bu tezi, sağlam ve tartışmasız delillerle desteklenmiş bir tez gibi ölüm sonrası varlığı savunanların karşısına dikmeleridir. Çoğu zaman da yapay zeka kombinasyonlarından hareketle "bilimin düşüncüyü ölçtüğü, ölçülebilen her şeyin ise, özü gereği, maddesel olması gerektiği söylenir. Oysa bilim, düşüncenin kendisini asla ölçmemiştir; o sadece düşüncenin hız ve doğruluk olmak üzere iki niteliğini ölçmüştür."¹²⁶ Aslında çoğu materyalistin iddia ettiği gibi, "ruh, sadece maddi öğelerden oluşmuş bir bütünü temsil ediyor olsaydı, ... insanın fizik yanı ile zihinsel yanı arasında daima karşılıklı bir bağlantı mevcut bulunacaktı. Yetenekler ve moral nitelikler ile maddi maddi yapı arasındaki ilişki dolaysız ve aralıksız, denge de kusursuz olacaktı. Maddi bakımdan en iyi şartlara nail olmuş kimseler, en üstün ve en değerli zekalara sahip bulunacaklardı. Ama bunun böyle olmadığını çok iyi biliyoruz; çünkü yetersiz bedenlere bağlanmış seçkin ruh örneklerinin sayısı bir haylidir".¹²⁷

Çıkarımları aleyhine getirilen delillere rağmen, materyalistler, bireysel kimliğin korunmasını öngören dini/felsefi bir ölümden sonra hayat modelini reddederler. Beşeri ruhun ölümsüzlüğü konusunda ise, üzerinde biraz düşününce, çok geçmeden yoklukla aynı anlama geldiği anlaşılan biyolojik ve kültürel ölümsüzlük anlayışlarına sarılmanın dışında, ne ölümden sonra hayat problemini

¹²⁵Needleman, a.g.m., s. 50.

¹²⁶Linden - Costello. a.g.e., s. 190.

¹²⁷Denis, *Gerçek Varlık Ruhtur*, s. 66.

çözecek, ne de ölümsüzlük arzusunu tatmin edecek daha sağlam bir modelden de sözederler.

Kısacası, ölüm sonrası yokluk yanlıları, kendilerine yöneltilecek itirazlara rahatlıkla karşı çıkamazlar; karşı koyan olsa bile, bilgilendirmek suretiyle, doğruyu göstermek hiçte zor olmaz. Bu bir realite iken, yine de onlar, insandan çıkan davranışlar ve nedenleri de dahil, bütünüyle herşeyi bir şeye, maddeye indirgeme arzusundadırlar. Salt psişik yetenekleri nedeniyle belki de insan kendine dönük düşünceye sahip, içten içe kendini sorgulayan, kendi için meraklanan, günün birinde öleceğini bilen, gelecek için planlar yapan ve hatta düşündüğünü düşünen bildiğimiz tek canlıdır. Yani bizler, sadece bilinçli değil, aynı zamanda kendi bilincinin bilincinde olan son derece kompleks canlılarız. İnsandaki psişik yetenek, bu yeteneğin gelişip olgunlaşması ve bu sürece ilişkin isteği 'entropi' ile ters orantılıdır. Hakkında konuştuğumuz ruh, metafizik dayanak başlığı altında tartışacağımız gibi, evrende genel bir yasa olarak işleyen 'entropi' 'den etkilenmeyen varlığını hissedip deneyimlediğimiz tek varlıktır. Bu tür bir ayrıcalık, ruhun, gözlemlediğimiz yaşayan beşeri varlıktan farklı, kelimenin tam anlamıyla gerçek bir varlık olduğu sonucuna iletir.

2. Ölümden Sonra Hayat

Girişte ayrıntılı olarak üzerinde durduğumuz kapsamlı bir deyim olan ölümden sonra hayat, mümkün uzantıları içinde, hiç değilse, şu üç şeyi akla getirmektedir: a) Ruhun ölümsüzlüğü; b) Kişisel kimliğin korunması; c) Bu hayatın geçeceği bir mekanın bulunması.¹²⁸ Ayrıntılarını net olarak, bu dünyada

¹²⁸Krş.: Margaret Mead, "The Immortality of Man", *The Nature of Man: In Theological and Psychological Perspective*, (ed. Simon Doniger), New York: Harper and Brothers, Publishers, 1962, s. 202.

insana tek hayat va'd eden ilahi dinlerin içeriğinde gördüğümüz bu üç temel konu, 'ölümden sonra hayat' düşüncesi açısından büyük önem taşımaktadır.¹²⁹

Yazısız toplumların dinsel inançları konusunda yapılan araştırmalar, daha önce bir nedenle ifade ettiğimiz gibi, bu toplumu oluşturan insanların, özellikle bir şeye, *ölü gömmeye* yeter derece önem verdiklerini ortaya çıkarmıştır. Ölüye ilişkin saygının evrensel olduğu iddiası da yine bu araştırmaların bir sonucudur.¹³⁰ Montagu, yazısız toplumların bu adetinden söz ederken şöyle diyor: "Ölülerini, başka bir dünyaya yolculuklarında yardımcı olması için yiyecek ve araç gereçlerle techiz etmek suretiyle, dinsel ayinler eşliğinde gömerlerdi; bazan da büyük bir olasılıkla kanın hayat verici niteliklerinin bir sembolü olarak, mezara kırmızı boya koyarlardı."¹³¹

Yukarıdaki alıntıdan anlaşılacağı gibi, ilkel insanların cesede ilişkin bir takım davranışlar sergiledikleri bilinmektedir. Kuşkusuz bunlar, gerçekleştikleri dönemler dikkate alındığında, yabana atılması gereken ya da sıradan bir açıklama ile yetinilecek basit davranışlar değildir. Çünkü bu tür davranışların, daha ilk bakışta, ölümden sonra hayat açısından önem arzeden ruhun varlığı, ölümsüzlüğü

¹²⁹Bu noktada, Cafer S. Yaran'ın, ne gerçek ne de kişisel ölümden sonra hayat ile hem gerçek hem de kişisel ölümden sonra hayat arasında yaptığı ayırma dikkat çekmek yerinde olur kanısındayız. Yaran'ın, özellikle gerçek ve kişisel ölümden sonra hayat arasında yaptığı ikili ayırım, 'ölümden sonra hayat' başlığı altında verdiğimiz bilgiler açısından önemlidir. O. bu konuda şöyle demektedir: "Bunların birincisi, (reenkarnasyon gibi) bu dünyadaki gerçek ve kişisel ölümden sonra hayattır; ikincisi ise, bir başka dünyadaki gerçek ve kişisel ölümden sonra hayattır ... " Bu ikincisinin ancak İslam gibi ilahi dinler açısından bir öneme sahip olduğunu ifade eden Yaran, söz konusu bu ikincisinin de üç ayrı kategoriye ayrılabilceğini söyler: "Birincisi, (salt ruhun) ölümsüzlüğü, ikincisi, (ölmemiş olan ruha bedeninin iadesiyle) yenidendirilişi; üçüncüsü, (ölmüş olan ruh ile bedeninin) yeniden yaratılışı." Yaptığı bu ayırımın haklı nedenleri üzerinde du duran Yaran, yazısını şu ifadelerle bağlar: "Ölüm, insan hayatının sonu *değildir*. Ahirette vuku bulacak, ölüm sonrası bir *gerçek hayat* vardır. Bu hem buradaki *kişisel kimliği* koruyacak hem de oradaki *ruhsal* koşullara ya da gelişimlere uygun bir hayat türü olacaktır. Ruhsal *arınma* ve ilerleme *cehennemde* ve cennette devam edecektir." Bkz.: Cafer S. Yaran, "Life After Death in Contemporary Islamic Thought", *The Twenty-first International Conference on the Unity of Sciences*, Washington, D.C., November 24-30, 1997, ss. 1, 2, 15. (Yayımlanmamış Bildiri).

¹³⁰Bkz.: Montagu. a.g.e.s. 19.

¹³¹a.e., s. 20.

ve kişisel kimliğin korunması gibi önemli bilgiler içerdiği anlaşılmaktadır. Sözelimi, "elli bin yıl önce, Neanderthaller, ölülerini gömüyorlardı. Bu olağandışı gelmeyebilir; ama her saati taze et bulmak için gerektiği zaman ve özellikle yetersiz araçlarla bir çukur kazmak zahmetli bir iştir. Ölüleri yırtıcı hayvanların yemesi için bırakmak daha kolay ve mantıklı olurdu".¹³² Bununla birlikte, içinde ölümden sonra hayata inanç da dahil, bir dizi değeri atıf için akla en yakın insan örneği olarak karşımıza çıkan *Homo Neanderthalis*'i ele alsak bile, bir hükme varmadan önce yine de çok dikkatli davranmamız gerekecektir. Çünkü, bilinen değişik ölüm ayinlerinin yanında, *Homo Neanderthalis*'in kendi yaşantısına özgü ölümden sonra bir tür hayata inandığı ileri sürülürken, mevcut tek dayanağın, ölü gömme adeti olduğunu özellikle belirtmemiz gerekir. Bu adet, *Homo Neanderthalis*'in, cesedi, ana rahmindeki cenin şeklinde iplerle bağlayarak toprağa gömmesi gibi oldukça ilginç bir dinsel fenomendir.¹³³ Ama bu fenomenin asıl bağlayıcı yönü, biraz sonra üzerinde duracağımız gibi, değişik yorumlara açık olmasıdır. Cesede ilişkin olarak sergiledikleri bir tür doyurucu açıklamayı gerekli kılan ilkel insanlara özgü davranışların gerisinde, öyle anlaşıyor ki, ölümlle bedeni terk eden bir ruha ve ölümsüzlüğe inanç yatmaktadır. Ölüm gerçekleşikten sonra, cesede karşı yapılan olumlu ve olumsuz davranışların en önemli amaçlarından birinin, bedenden ayrılan ruhu huzur ve sükunete kavuşturmak olduğu da anlaşılmaktadır. Bu arada şunu da ifade etmek gerekir ki, ilkel insanları, ruhun varlığına, ruh ile bedenin yekdiğerinden ayrı ve ayrılabilir varlıklar olduğu inancına ileten varsayımlar arasında, rüya fenomeninin, diğerlerine oranla, daha fazla bir açıklayıcı değere sahip olduğu görülüyor. Çünkü rüya fenomeni, ilkel insanlar arasında öylesine bağlayıcı bir işleve sahipti ki, "hiç kimse uyuyanın ruhuna, bedenine dönecek kadar yeter zaman tanımadan, uyuyan birini kesinlikle

¹³²Randles-Hough, a.g.e., s. 12; krş.: Aiken, a.g.e., s. 101.

¹³³Bkz.: Randles-Hough, a.g.e., s. 12

uyandıramazdı. Çünkü uyuyanın ruhunun, uyurken, nerede dolaştığını kimse bilemezdi."¹³⁴

Öyle anlaşıyor ki, insan denen bilinmez, empirik ve epistemik olarak nitelememiz mümkün olan bir ruhunun varolduğuna, günümüz insanı gibi, ilkel insanlar da inanıyorlar; görünen insanın bilinen et, kemik ve kandan daha fazla bir şey olduğunu dikkate alıyorlardı. "Cesed önceki durum ve görünümünü koruduğu halde, duygu hareket ve akletme gibi canlılık belirtilerinin birdenbire ortadan kaybolması, bir süre sonra cesedin de çürüyüp topraklara karışması gibi ... değişimleri gören insanların, ne kadar ilkel olurlarsa olsunlar, derin derin düşünmemeleri mümkün müdür?"¹³⁵ Elbette değil. Büyük acı ve derin üzüntüye neden olan ölüm gerçeği karşısında, doğal olan, böyle bir şeyin mümkün olamayacağıdır. Aksi taktirde, kimi eski inançlarda görüldüğü gibi ölenin cesedinin yakılması yahut suya atılması nasıl değerlendirilecektir? Bu tür eylemler, akla gelen ilk çıkarımla, cesetten korkmanın bir sonucu olarak yorumlanabilir. Öte yandan, cesedin parça parça edildikten sonra parçalarının farklı farklı yerlere atılması ya da gömülmesi hangi mantıkla bağdaştırılacaktır? Cesede karşı takınılan bu tavırlar, ruhun bu dünyada aynı bedene girmesini engellemenin bir sonucuydu, denilip geçilebilir. Daha da önemlisi, yukarıda dile getirdiğimiz *Homo Neanderthalis*'in, bu paleolitik çağ adamının yaptığı gibi, cesedin iplerle ana rahmindeki cenin şeklinde bağlanarak toprağa gömülmesi ne anlama gelecektir? Belki de ruh, cesedin bu şekilde gömülmesiyle, yenidendirilişe teşvik edilmekteydi. Bu da bir yorum. Yoksa ölen bir kimsenin ruhu, yaşayanları kıskanıp onlardan öç almasın diye mi, cesed büyük bir özenle gömülmekteydi? Daha başka yorumlar da yapıyabilir, yapmamak için bağlayıcı bir neden yoktur; ama nasıl yorumlanırsa yorumlansın, ilkellikle nitelendirilen bu tür değişik ölü gömme adetlerinin insanda

¹³⁴Montagu, a.g.e., s. 24.

¹³⁵Günaltay, a.g.e., ss. 150-51.

ölümünden sonra da varlığını sürdüren ölümsüz bir ruhun varlığına inancın ipuçlarını içerdiği açıkça anlaşılmaktadır. Bu aynı zamanda, Unamuno'nun, özellikle cesedlere karşı gösterilen saygı karşısında sorduğu, "ne diye sanki?"¹³⁶ sorusunun da cevabıdır. Eğer bu böyle ise, ilkel ölü gömme adetlerinin bizi ileteceği ölümünden sonra hayatın niteliği, son tahlilde, söz konusu adetlere yükleyeceğimiz anlama ve ardından gelecek yoruma bağlı olacaktır.

İlkel insanların, ruhun, bedenden ayrı ve ayrılabilir bir varlık olduğuna inandıkları sık sık vurgulanır. Onların böyle bir ayırma olan inançları, yukarıda örneğini verdiğimiz, *Homo Neanderthalis*'in yaptığı gibi, "yeni ortaya çıkarılmış en eski insan iskeletlerinin gömülüş biçiminden hareketle ortaya konulmuştur."¹³⁷ Hick, antropologların, ilkel insana özgü ruh ile beden arasındaki ontolojik ayırımın olası bir kaynağı konusunda değişik varsayımlar ileri sürdüklerini ifade ederek şöyle der: "ileri sürülen ilk iddia belki de ölümlere ait hatıralar, onları rüyada görmek yahut da su ya da daha parlak bir yüzeyde insanın kendisini görmesi yahut ... ölümlerin karşısında yapılan dinsel ayinlerdir."¹³⁸ Bunların hiçbirisi kuşkusuz sıradan bir varsayım değildir. İlkel insanların yaşam koşulları dikkate alındığında, bu varsayımlardan her birinin mutlak surette açıklayıcı bir bilgi içerdiği daha rahat anlaşılır. Öte yandan bu insanlar, yapılan araştırmalara göre, söz konusu dinsel ayini, gelişi güzel bir biçimde değil, En Büyük Varlık, En Yüce Ruh'la kurulmaya çalışılan bir ilişki biçiminde yürütüyorlardı.¹³⁹ Bu çıkarım, Tanrı ile ruhun arasında var olan bir ilişkiye işaret etmektedir.¹⁴⁰ Tüm bu çabalar, yok olmazlığı, sürekliliği ve ölümsüzlüğü daha somut bir biçimde tatma çabasından başkası değildir. Doğru

¹³⁶Unamuno. a.g.e., s. 30.

¹³⁷John Hick. *Philosophy of Religion*, New Jersey: Prentice Hall International. Inc.. 1990, s. 120; krş.: Günaltay, a.g.e., s. 152.

¹³⁸Hick, *Philosophy of Religion*, s. 120.

¹³⁹Kazimierz Ajdukiewicz, *Problems and Theories of Philosophy*, (trs.: Henry Skolimowsky-Anthony Quinton), Cambridge: Cambridge University Press, 1973, s. 152.

¹⁴⁰Krş.: McTaggart, a.g.e., s. 278.

kabul edilmesi halinde, bu çıkarımın, bizi, ilkel insanların Tanrı ya da tanrıların varlığı ile ölümden sonra hayat yahut dar anlamıyla ruhun ölümsüzlüğü arasında sıkı bir ilişkinin var olduğuna inandıklarını kabul etmeye ilettiği ileri sürülebilir.

Günümüzde, ölümden sonra *hayat* düşüncesinin, *yokluk* düşüncesi ile kıyaslanacak olursa, bir bütün olarak kendini ve temel ilkelerini gelişen ve değişen bilimsel verilere uyum sağlayacak tarzda sürekli yenileyen bir konumda olduğu görülmektedir. Bu da onun, hiç kuşkusuz, doğası gereği dar kapsamlı ve işlevsel alanı sınırlı olmayan bir inanç olmasından ileri gelmektedir.

Tanrı inancıyla insanın egzistansiyel kimliğini korumayı garanti eden bir ölümden sonra hayata inancı içermeyen ilahi bir dinden söz edilemez. Teolojik açıdan oldukça rahat görülen bu ilişki, özellikle ölümden sonra hayata inanç kapsamında değerlendirilen 'yenidendiriliş' söz konusu olduğunda daha da bir belirginlik kazanır. İlahi dinlerin yenidendirilişi bir inanç ilkesi olarak ileri sürmelerinin nedeni, kuşkusuz, ölüm sonrası ruhun bedensiz varoluşunu imkansız görmeleri değildir. İlahi dinlerde, ruhun ölümsüzlüğü, bedenin yenidendirilişi kadar önemlidir. Bu dinler, bedenin ölümden sonra hayata ortaklığı konusuna önemle eğilirler. Çünkü insan, doğası gereği, ancak ruh ve bedeniyle insandır. Bedensiz ben, insan olma anlamında, tam değil, eksiktir; ya da o, bu haliyle ontolojik açıdan başka bir varlıktır. Tam kişisel varoluş, varlığını, ruh ile bedenin bileşiminden alır. Kısacası insan kısmen bedensiz olarak yaşayabilir; fakat bir ben, beden olmadan, bütünüyle aynı ben olamaz.¹⁴¹

İlahi dinlerin yenidendirilişi bir inanç ilkesi olarak ileri sürmesinin bir takım nedenleri vardır. Bu konuda, üzerinde durulabilecek mümkün ve tartışılır nedenlerden birkaçı şu şekilde sıralanabilir:

¹⁴¹George Graham, a.g.e., s. 17; krş.: Phil Dowe, "Mind over Matter", <http://www.utas.edu.au/docs/focus/Feb97/OverMatter.ht/>, (17 Ocak 1998), s. 1.

i- Yaratma, Tanrı'nın güzel bir armağanıdır; Tanrı, insanı, ruh ve bedenden oluşan bir bütün halinde yaratmıştır.

ii- Hayat, Tanrı'nın yüce bir lütfudur; Tanrı, hayatı yeniden yaratabilir.

iii- Eğer ölümden sonra hayat yoksa, Tanrı'nın iyiliğine inanmak akıldışıdır

iiii- Ölümden sonra hayat bilgi ve düşüncemizin erişemeyeceği kadar uzak olsa da, ruh-beden bütünlüğü içinde o hayata katılmamız anlaşılır bir şeydir.¹⁴²

Görüldüğü gibi, yukarıdaki nedenler, aynı zamanda, yenedendirilişin imkanı, Tanrı ile olan bağlantısı ve *kendi* olmak isteyen insana sunduğu egzistansiyel değer açısından da önem arz etmektedir.

Acaba bir Hristiyan için bedenın yenedendirilişı ne ifade eder? Hick, St. Paul'un yenedendirilişle ilişkin verdiğı bilgilerin, hristiyanların temel cevabını oluşturduğunu ileri sürer. Hick'e göre, "Paul'un (İsa'nın özel dirilişinden ayrı olarak) genel yenedendiriliş kavramının mezardaki cesetlerin yeniden terkihi ile hiçbir ilgisi yoktur. Onun diriliş anlayışı, fiziksel bedenın, fiziksel bir evreni "spiritüel beden"ın de spiritüel bir evreni gerektireceğı kanısından hareketle. Tanrı'nın, psiko-fiziksel bireyi, daha önce ölen bir organizma olarak değil, bir *soma pneumation* bir "spiritüel beden" olarak yeniden yaratması ya da yeniden terkip etmesiyle ilgilidir".¹⁴³

Çağdaş düşünür Billy Graham da Hristiyan yenedendiriliş inancını şu şekilde ifade eder: "Mezarda yatan cesed artık işe yaramaz. Bu cesed, zamanla

¹⁴²Douglas Miller, "What about Reincarnation, the Soul and Resurrection". <http://vic.uca.org.au/synod/doclit/resurrect/ht/>, (3 Aralık 1997), s. 2.

¹⁴³Hick, *Philosophy of Religion*, s. 123; krş.: Badham, *Immortality or Extinction?*, s. 18vd. Dowe, "Philosophy of Mind", s. 3.

bozulabilir, hastalıklardan zarar görebilir, bir kaza sonucu zedelenebilir; fakat yenidendiriliş'te ortaya çıkacak beden, ... tüm bu kusurlardan yoksun olacaktır .. Yaralanlar ya da savaşta sakatlananlar tam olacaklar. Yaşlı insanlar genç ve erdemli olacaklar."¹⁴⁴ Graham, bedensiz varoluşun çoğu Hıristiyana anlamsız geldiğini ileri sürer. Graham, bu düşüncesini şu şekilde bir gerekçe ile temellendirir: "Bu insanlar, kısa bir zaman için, bedenden ayrı salt ruhlar olarak varolmayı beklerler; fakat ruhi varoluş, son derece sevimsiz bir biçimde, verimsiz ve anlamsız görünebilir. Yürüyüşe çıkmak, birinin sevgilisini öpmesi, gizemli müzik çalmak. tüm bu zevk etkinlikleri anlamsız olacaktı. Doğrusu Havarî Paul, Yenidendiriliş Günü, ruhun yeniden birleştiği beden, gerçekte, ölüm-öncesi beden, olağan-üstü bir biçimde düzenlenmiş bir versiyonu olacağını haber verir".¹⁴⁵ Sonuç olarak Hıristiyanlığa göre, "bedenin yenidendirilişinin, tam olarak, ölüm öncesi bedenle aynı konumda olduğunu söylemek, kuşkusuz, anlamsız olacaktır; zira bu beden çok geçmekten çürümekte ve parçalanmaktadır. Paul'un anlatımına göre, yenidendiriliş sade bir yenidenbileşim değildir; güç ve sağlık bakımından daha zengin olan bir bedenle yeniden birleşmedir."¹⁴⁶

İslamiyet, ruhun ölümsüzlüğü konusunda, önemli bir itirazla karşılaşmış görünmüyor; Kur'an-ı Kerim, ruhun, ölüm sonrası bedensiz olarak bir müddet varlığını sürdüreceğinden söz eder. "Kur'an-ı Kerim'de 'berzah'tan bahsedilir. Berzah, ölüm ile 'ba's ba'd el-mevt', yani ölümden sonra diriliş arasındaki ara ve bekleyiş olarak kabul edilir."¹⁴⁷ Gerçekte, asıl itiraz, Kur'an'ın bütününden anlaşılacağı gibi, ölümden sonra hayat inancı içinde değerlendirilen, yenidendiriliş üzerinde yoğunlaşmıştır. Yenidendiriliş inancı, başka bir deyişle, bütünüyle

¹⁴⁴Billy Graham, *Facing Death*, s.251. (George Graham, *Philosophy of Mind*, s. 18 'den nakil).

¹⁴⁵George Graham, a.g.e., s. 17.

¹⁴⁶a.e., ss. 17-18.

¹⁴⁷İkbal, a.g.e., s. 159.

dağılmış bir cesedin yeniden inşası, İslamın tebliğ döneminde, günlük deneyimlerinin dışına çıkamayan insanlar tarafından, kuşkusuz, kolaylıkla benimsenmemiştir. Bu nedenle, Kur'an-ı Kerim, ölümden sonra bedenin hak ettiği yenedirilişi kanıtlamak amacıyla, insana, düşüncesini bu hayatta gözlemlediğimiz fiziksel diriliş örnekleri üzerinde yoğunlaştırmasını sıkça emreder.¹⁴⁸ Biraz sonra ayrıntılı olarak üzerinde duracağımız gibi, "bu akıl yürütmede merkezi nosyonu Tanrı'nın kadir-i mutlak niteliği yüklenir. Diğer bazı düşüncelere göre ise merkezde Tanrı'nın ahlaki nitelikleri yer alır."¹⁴⁹

İslamın yenediriliş inancına rasyonel yorum ve açıklamalar getiren İslam filozofları ile kelmacıları arasında büyük görüş ayrılığına neden olan asıl sorun, ölümden sonra dirilecek olan bedenin, aynı beden mi yoksa benzeri mi olacağı konusudur.¹⁵⁰ Biz bu konuya, Kur'an-ı Kerim'de yer alan şu ayet ile başlamayı uygun bulmaktayız: "Dediler ki, sahi biz, bir kemik yığını ve kokuşmuş bir toprak olmuşken yeni bir yaratılışla diriltilecek miyiz? De ki, ister taş olsun, ister demir, isterse aklınızla yeniden dirilmesi imkansız gibi görünen her hangi bir şey. Diyecekler ki, "bizi tekrar hayata kim döndürecek?" De ki: Sizi ilk kez yaratan. Bunun üzerine onlar sana alaylı bir tarzda başlarını sallayacak ve ve "ne zamanmış o?" diyecekler. De ki: Yakındır".¹⁵¹

İslamın yenediriliş inancının İslam filozof ve kelmacıları arasında üç ayrı adım üzerinde tartışıldığı görülmektedir. Bu adımlardan biri, doğal olarak,

¹⁴⁸"İnsan görmez mi ki, biz onu meniden yarattık. Bir de bakıyorsun ki, apaçık düşman kesilmiş. Kendi yaratılışını unutarak bize karşı misal getirmeye kalkışıyor ve "şu çürümüş kemikleri kim diriltecek?" diyor. De ki: onları ilk defa yaratmış olan diriltecek. Çünkü O, her türlü yaratmayı çok iyi bilir. Yeşil ağaçtan sizin için ateş çıkartan O'dur. İşte siz ateşi ondan yakıyorsunuz. Gökleri ve yeri yaratan onların benzerlerini yaratmaya kadir değil midir? Evet! Elbette Kadirdir. O herşeyi hakkıyla bilen Yaratıcıdır." (Kur'an. Yasin (36): 78-82)

¹⁴⁹Yaran, "Life After Death in Contemporary Islamic Thought", *The Twenty-first International Conference on the Unity of Sciences*, s. 6.

¹⁵⁰İkbal, a.g.e., s. 168.

¹⁵¹Kur'an, İsra (17): 49-51

gömüldüğü yerde çürüyen problemsiz cesetlerle ilgilidir. Ancak her cesed bu kadar şanslı olmayabilir.

İkinci adımda, sözgelimi, denizde boğulmuş bir insanın şanssız cesedi, şöyle bir macera yaşayabilir: "Denizde boğulanların etleri parçalanır, geriye yalnızca kemikler kalır. Dalgalar bu kemikleri sahile fırlatır, bir müddet orada kalan kemikler, bir tür gıdaya dönüşür. Derken bir deve o kemikleri yer, sonra da oradan ayrılır ve pisler. Bir zaman sonra oradan geçen bir grup insan, devenin pisliğini alır ve yakar. Bir müddet sonra ateş söner; rüzgar tüm külleri yeryüzüne savurur".¹⁵²

Üçüncü bir adım olarak da, yine şanssız bir cesed, ölüm sonrası daha hazin bir maceraya atılabilir. Şanssız bir cesedin şanssız bir parçası, toprağa dönüşmeden önce, binlerce şekle dönüşebilir. Sözgelimi denizdeki bir balık, fravun'un gözünü yemiş olsun. Sonra bu balık, balıkçılar tarafından yakalanmış olsun. Balıkçının oğlu, söz konusu balığı yese, kuşkusuz, fravun'un gözünü de yemiş olacaktır. Bir müddet sonra balıkçının oğlu ölsün, cesedi, gömüldüğü bahçedeki kimi otlara gübre olsun. Fravun'un gözü de, kuşkusuz, cesede bağlı olarak söz konusu otlara gübre olacaktır. Şimdi bu otları, bahçeye giren bir aç inek yemiş olsun; bir müddet sonra da bu inek bir kasap tarafından kesilmiş olsun. Sonuçta, dolaylı olarak, fravun'un gözünü, balığı ve balıkçının oğlunu yiyen inek, on parçaya bölündükten sonra, bir grup insana dağıtılmış olsun. İneği yiyen insanlar da ölsün. Bunları da yamyamlar yesin. ... Şimdi Tanrı, bu aşamalardan geçen Fravun'un gözünü nasıl diriltecektir?¹⁵³

¹⁵²el-Kurtubi, *et-Tezkire fi Ahvâli'l-Mevtâ ve Umuri'l-Âhire*, Kahire: Daru'd-Deyyân li't-Türâs, 1991, s. 202.

¹⁵³Bkz.: Behcet, a.g.e., s. 85.

Kur'an'da bulunan bir ayet¹⁵⁴ ve Hz. Muhammed'in bu konudaki hadisi¹⁵⁵, dağılan, çürüyen ya da başkası tarafından yenen insan cesetlerinin, her ne kadar doğal nedenlerin acımasız işleyişine maruz kalsalar da, bir şekilde korunduğu konusunda yeter derece garanti vermiştir. Bunlar, modern bilimin anlamaya çalıştığı ve varoluş dünyasında gözlemlediğimiz maddenin parçalanışı ve değişik aşamalardan geçerek farklılaşma sürecine bütünüyle meydan okuyan ayet ve hadislerdir. Müfessir Fahreddin er-Razi'ye göre, gerek yiyen yamyamda gerekse yenilende, bedene ilişkin özsel parçalar vardır, fazla parçalar vardır. Bir insan bir insanı yese, yenilenin özsel parçaları yiyenin fazla parçaları olur, yiyenin özsel parçaları, yemeden önce zaten vardı. Her türlü yaratmayı bilen ve gücü yeten Tanrı, hangi parçanın asıl hangi parçanın fazla olduğunu bilir.¹⁵⁶

Ayet ve hadisler, yok olanın aynıyle iadesinin imkansızlığı üzerinde durmazlar. Burada İslam filozof ve kelimcilerinin çoğunun, söz konusu ettiğimiz ayet ve hadislerden hareketle, insan ruhunun ölümden sonra hayatta karşılaşacağı yepyeni bir çevrede, yeni bir bedene gereksinim duyacağı görüşünde olduğunu hatırlatmakta yarar vardır.¹⁵⁷ Zafrulla Khan'ın dediği gibi, "bedenin fonksiyonları ölümle son bulur; ahlaki düşünceler ve ölümlere duyulan saygı dışında, bedenin nasıl yok olduğu bir sorun değildir. Ruh, yeni bir bedene gereksinim duyduğu zaman, yenidendiriliş sürecine tatılır; sonuç yeni hayatın gerekleri için başka bir organizma."¹⁵⁸

¹⁵⁴Kur'an, İsra (17): 49.

¹⁵⁵"... insanın sadece acb ez- zeneb denilen bir kemiği çürümez. ve kıyamet günü, varlık ondan yeniden yaratılır." Bkz.: el- Buhari, *Sahîhu'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1987, c. 5-6, hadis no.: 1360.

¹⁵⁶Bkz.: Fahreddin er-Razi, *Mefâtihu'l-Gayb*, İstanbul: es-Şirketü's-Safiyu'l-Osmani, 1308, c. 7, ss.118-119.

¹⁵⁷İkbal, a.g.e., s. 168.

¹⁵⁸Muhammed Zafrulla Khan, *İslam: Its Meaning for Modern Man*, London: Routledge and Kegan Paul, 1962, s. 187.

İslam düşünürleri, yenedendiriliş konusunda, sık sık Kur'an ayetlerine göndermede bulunarak, ilk adımda dile getirdiğimiz genel durumları ilk yaratmanın benzeri bir bedenle gerçekleşmeyi ifade eden ikinci yaratılış içinde değerlendirirler. Onlara göre, "ikinci yaratılışı ... anlamamıza imkan yoktur. Kur'an-ı Kerim'in ifadesindeki benzetmeler, bunun ancak bir gerçek olduğunu ortaya koyarlar, onun asıl mahiyetini ve şeklini açıklamazlar. Bu bakımdan, felsefi açıdan şu noktadan öteye geçemeyiz: insanın geçmiş tarihi göz önüne alındığında, vücudunun dağılıp yok olmasıyla, hayatının ve varlığının da son bulacağı ... çok zor bir ihtimal olarak ortaya çıkar".¹⁵⁹

İkinci ve üçüncü adımdaki özel durumlar da "Tanrı her türlü yaratmayı bilir" ayetinin içeriği içinde değerlendirilir. Nitekim Kur'an bu konuda, yenedendiriliş inkar edenlerin inkarını soru şeklinde dile getirmekle yetinmez, hemen peşinden cevabını da verir: "Biz öldüğümüz ve toprak olduğumuz zaman mı (tekrar hayata döneceğiz)? Bu, (ihtimali çok) uzak bir dönüştür. Biz yerin, onlar (ın cesetlerin) den ne eksilttiğini bilmişizdir. Yanımızda (her şeyi) zapteden bir kitap vardır."¹⁶⁰ Hadiste geçen 'Acı ez- Zeneb' deyişi ile Kur'anda geçen 'O, her türlü yaratmayı bilir' ayeti birlikte düşünüldüğünde, İslami yenedendiriliş inancının, ölümden sonra hayatın koşullarına uygun, bu dünyadan da izler taşıyan yeni ve benzer bedenle gerçekleşeceğini ortaya koydukları anlaşılmaktadır. "O, her türlü yaratmayı iyi bilir" ifadesi, söz konusu "kemiklerin yenedendirilmesi'nin yeni bir yaratma türü olacağını göstermektedir. İnsanı, önemsiz bir damla sudan yaratan, tüm evreni de insan hayatının gereğini gerçekleştirmek için yaratan Hikmetli ve Gücü Sonsuz Yaratıcı, insan ruhuna, yeni bir organizma içinde gelişmesini bahşedecek güce sahiptir."¹⁶¹

¹⁵⁹İkbal, a.g.e., s. 168.

¹⁶⁰Kur'an, Kaf (50): 3-4.

¹⁶¹Khan, a.g.e., s. 187.

Sonuç olarak, insana bu dünyada tek hayat va'd eden ilahi dinlerin bedenini yenidendirilişi inancına bu denli önem vermelerinin gerisinde yatan biricik gerçek, bu yol ile, kişisel kimliğin olduğu gibi korunmasını garanti etmektir. İnsanın kendini ve diğer insanları tanıyacak şekilde mevcut bedenine benzer yeni bir bedenle yenidendirilişi öngören İslam'ın yenidendiriliş inancında olduğu gibi, Hıristiyanlık açısından da, burada söz konusu olan şey, "mezarda çürüyen aynı protoplazmanın yenidendiriltelen bir form içinde varlığını sürdürmesi değildir."¹⁶² Nitekim, Badham'a göre, "hemen hemen bütün çağdaş Hıristiyanlar, 'yenidendiriliş' deyimini, cennetteki hayatın hayal edilemeyecek kadar farklı olduğunu gerekçe göstererek, ruhlarımıza 'spiritüel bedenler'in verileceği anlamında kullanır."¹⁶³ Hick ile Graham'ın çıkarımlarının da bu doğrultuda olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Yenidendirilişe konu olacak bedenler konusunda farklı görüşleri kabul etseler de, her iki dinin öngördüğü yenidendiriliş, son tahlilde, "bizlerin, birbirini tanıyacak somut bilgiye sahip olmamız ve genel bir ruhsallık yığını içinde yok olmamamız anlamına gelmektedir."¹⁶⁴ Öte yandan, yenidendirilişin aynı bedenle olması gerektiği üzerinde ısrar etmek, benzer beden üzerine ısrar etmekten daha fazla probleme neden olmaktadır. Her şeyden önce, gözlemlediğimiz ve içinde yaşadığımız şu varoluş düzeyine özgü şartlar, gözlemleyemediğimiz ve yaşamadığımız bir varoluş düzeyine olduğu gibi aktarıldığında, bir düzensizlik oluşur; birbiriyle uyumayan şartlar dizgesi ve bu şartlara bağlı sağlıklı bir hayat ortaya çıkar. Mevcut bedeninin görünmeyen evrendeki yaşam düzeyine ilişkin maddesel bir hazza vereceği tepki, görünen evrendeki hayat düzeyindekiyle aynı olmayacağına göre, tepkinin farklılığı, doğal olarak, bedeninin de farklı olmasını gerektirecektir.

¹⁶²Trueblood, a.g.e., s. 295.

¹⁶³Paul Badham, "A Case for Mind-Body Dualism", *MC*, (ed. by Anthony Dyson Manchester), vol. XXXIV, No.3, London, 1993, s. 24.

¹⁶⁴Trueblood, a.g.e., s. 295.

Şimdi, ölümden sonra hayat bize ne sunmaktadır? Başka bir deyişle böyle bir hayat insanın nihai kaderi açısından ne tür bir değer taşımaktadır? Burada, insanın nihai kaderi ile ilişkili olarak, ölümden sonra hayatın va'd ettiği iki önemli değerle karşılaşmaktayız: Bir, yoğun olarak üzerinde durduğumuz *kimlik* durumu; iki, *bilme* durumu.

Çağdaş düşünür Graham, öyle anlaşıyor ki, birbiriyle içiçe girmiş bu iki değerden her birinin garantisini içinde yenidendirilişe yer veren bir ölümden sonra hayata inançta görmektedir.¹⁶⁵ Yenidendiriliş inancı, bilindiği gibi, bireyin kendine özgü egzistansiyel kişiliğini yitirmeksizin, ete kemiğe bürünmesini gerektirir. X, ölüm sonrası varlığını sürdürecekse, x olarak varlığını sürdürmelidir. X'in, kendi olmadan, varlığını sürdürmesi, yaşaması demek değildir. Çünkü o, bu durumda, yaşasa bile, hiçbir zaman kendi olduğunun bilincinde olmayacaktır. Bu ifadeler, sözünü ettiğimiz iki değerden kimlik durumunun özünü oluşturur. Öte yandan, ölüm sonrası kendi olarak varlığını sürdüren x'in, kendinin yanında, bu dünyada geçirdiği hayatını da hatırlaması gerekir. Sözgelimi, 60 yaşında ölen x, çocuklarını tanıyabilmeli, dostlarını hatırlayabilmeli ve en azından, kendisine bildirildiğinde yaşadığı tüm iyi-kötü an ve davranışları hatırlayabilmeli ve kabul edebilmelidir. Bütün bunlar, eğer ölümden sonra hayatın bir değeri olacaksa, x'in en doğal hakları olarak görülmelidir.

Bu dünyada tek hayat va'd eden dinler açısından söz konusu bu iki durum, bir içiçelik arzeder. "Bilme durumu, ölüm öncesi ile ölümden sonra hayatın, ben bilinci ve anıyla birbirine bağlanmasını ifade eder. İşte bu nedenle kişinin ruhu ya da kendisiyle bildiği ve anımsadığı şey yaşamalıdır."¹⁶⁶ Hayat öyküsü diye birşey yoksa, ister uzun isterse kısa vade de olsun, böyle bir

¹⁶⁵George Graham, a.g.e., s. 16.

¹⁶⁶a.e., s. 16.

durumda, birinin birine karşı, ne sorumlu olduğunu bildiği yaşamına ilişkin bir şeyin hesabını verme endişesi vardır, ne de birilerinin, birilerinin eylemlerine kızması, yanlış eylemleri yüzünden düş kırıklığına uğraması ya da ondan etkilenmesi söz konusudur.

Ölümünden sonra hayatın geçeceği mekana ilişkin bilgileri içinde, cennet ve cehennem anlayışlarına yer veren ilahi dinler, yukarıda sözünü ettiğimiz iki durumun, '*kimlik*' ile '*bilme*' durumlarının korunmasını önplana çıkarmaktadır. Bu durumun, söz konusu dinler açısından, değişik nedenleri olabilir; bunlardan biri, kuşkusuz, "ölen birinin, ölüm sonrası yaşamının, ister cennet isterse cehennemde devam etsin, yer yüzündeki eylemlerine bağlı olarak koşullandırılmasıdır."¹⁶⁷ Sözgelimi, Kur'an-ı Kerim, tüm beşeri eylemlerin ruhda bir etki bıraktığını ifade etmektedir.¹⁶⁸ Çok daha önemli olan bir ikincisi, ölümünden sonra hayata inancın temel dayanaklarından birini oluşturan ahlaki delilleri tartışırken daha ayrıntılı bir biçimde ele alacağımız tanrısal adaletin sağlanmasıdır. İster cezalandırmak isterse mükafatlandırmak için sorgulansın, *kendi* ve kendi bilincinde olmayan, iyilik ve güzelliklere, kötülük ve çirkinliklere ilişkin yaptığını bilmeyen; yardımlaştığı ya da haksızlık gördüğü insanları tanımayan birinin, bu koşullar altında, adil bir biçimde sorgulanması mümkün değildir. Beşeri benlik, İkbalin dediği gibi, "sonsuz benliğin karşısına ancak kendi kişiliğiyle çıkar. Çünkü ancak bu şekilde geçmişteki kendi fiil ve hareketlerine bakarak geleceğinin ne olacağını tahmin edebilir."¹⁶⁹

Doğruyu söylemek gerekirse, insanın kişisel kimliği ile ruhsal ben ya da ruhunu bir ve aynı görmeyen din yoktur. İnsanın daha çok içsel yönünün ifade eden kişilik ile dışsal görünümünü ifade eden bireysellik birbirine zıt olmayan, birbirini dışlamayan, çoğu zaman da aynı anlamda kullanılan iki önemli

¹⁶⁷Montagu, a.g.e., s. 42.

¹⁶⁸Kur'an, İsra (17):13-14.

¹⁶⁹İkbal. a.g.e., s. 161.

kavramdır.¹⁷⁰ Upanişadlar'da, daha önce ifade ettiğimiz gibi, '*Atman*' deyiminden, insandaki *Brahman* kaynaklı, bozulmaz bir spiritüel element olarak bahsedilmektedir.¹⁷¹ Öte yandan, "Hristiyan anlayışa göre, beni ben yapan, bellek yetilerini ve bilincinde olmayı içeren ruhumdur."¹⁷² Kur'an-ı Kerimin, bu bağlamda, Arap dilinde, ölme ve öldürme anlamlarını içeren deyimlerden, *tevaffa* deyimine de yer vermesi oldukça ilgi çekicidir. Kur'an'da, ölmek anlamında sıkça kullanılan bu deyim, ölüm anı, ruhun ya da kişisel ben'in söküp alınması anlamına gelir. Mutahharinin, 'tevaffa' deyiminin semantik analizinden hareketle vardığı, bizim de gönül rahatlığı içinde katılabileceğimiz sonuçlardan biri şudur: "İnsanın gerçek kişiliğini oluşturan ve onun gerçek beni sayılan şey, beden ve bedendeki organlarla, bedene bağılı diğery şeyler değildir. Çünkü beden, bedensel organlar ve bedene bağılı diğery şeyler teslim edilmiyor. Bu dünyada kalarak zamanla bozulmaya terkediliyor. Bizim gerçek kişiliğimizi oluşturan ve gerçek 'ben'imiz sayılan, Kur'an-ı Kerim'de ... 'ruh' olarak bahsedilen şeydir".¹⁷³

Eğer bu çıkarım doğruysa, ölümsüz ruh, yitmeyen kişisel kimlikten başkası değildir. Bu çıkarım bize, bir yandan, hayatın bütünlüğünden; insanın yalnızca maddeden ibaret olmadığı, maddenin yanında, tanrısal ruhtan bir parça taşıdığından; bir ölçüde de, ölümden sonra hayatın ruhsallığından söz etme imkanı vermektedir. Öte yandan, bu çıkarımla, ölümden sonra yaşam varsa, evrensel dirilişe kadar yaşamaya devam eden nedir? sorusunun cevabı ortaya konulmuş olmaktadır.

¹⁷⁰Guénon, a.g.e., s. 135.

¹⁷¹Farklı din ve mezheplerin ruh ve ölümsüzlüğü konusunda kutsal metinlere dayalı görüşleri için bkz.: World Scripture, (ed), "The Immortal Soul", <http://rain.org/~origin/ws/theme040.ht/>, (8 Ekim 1997), ss. 1-3.

¹⁷²George Graham, a.g.e., s. 16.

¹⁷³Murteza Mutahhari, *Kur'anda İnsan-İman ve Ahiret*, (çev.: M. Selahaddin Silahtar), Ankara: Endişe Yayınları, 1990, s. 225.

İKİNCİ BÖLÜM
ÖLÜMDEN SONRA HAYAT İNANCININ
FELSEFİ DAYANAKLARI

ÖLÜMDEN SONRA HAYAT İNANCININ

FELSEFİ DAYANAKLARI

1. Metafizik Dayanak

Ölüm sonrası ile ilgili iki temel görüşü tartışırken, bir yandan materyalistlerin "bizler sadece çevremizi kuşatan maddi evenin bir parçası olduğumuz için tüm kaderimiz bu dünyada tamamlanır"¹⁷⁴ şeklindeki genel görüşlerini, öte yandan, bir ruh ve ruh evreni kabul edilmeden, soyut ve ruhsal olanın doğru bir açıklamasının yapılamayacağını, genel olarak da, ruhun beyinin bir epifenomeni olduğu, dolayısıyla da beyinin yok olmasıyla ruhun da kaçınılmaz olarak yok olacağına ilişkin delillerin doyurucu olmadığını, sonuçta ölümden sonra hayata açılan bir kapının var olması gerektiğini ifade etmiştik.

Ölümden sonra hayat inancının bir takım soruları beraberinde getirmesi, hatta kimi zaman karşı konulmaz güçlüklerle neden olması, oldukça doğal karşılanmalıdır. Bunun bir kaç değişik nedeni olabilir. Bunlardan biri, ölüm deneyiminin, insanın edindiği diğer deneyimlerden ayrı olarak, son derece gizemli olmasıdır. Öte yandan, belki daha önemlisi, kutsal metinlerde görüldüğü üzere, Tanrı'nın özellikle ruh, ölüm ve ötesine ilişkin konularda insanlara yeterince ayrıntılı ve aydınlatıcı bilgi vermemiş olması, bunun sonucu olarak da, insanların bu konuda tatmin olmayışları bir başka neden olarak ileri sürülebilir. Bu iki nedenin dışında daha başka nedenlerin varlığı da söz konusu edilebilir, edilmelidir de; ama burada asıl dikkate değer olan, insan açısından hem egzistansiyel bir değer taşıması hem de o orandaki gizemliliği nedeniyle, ölümden sonra hayatın,

¹⁷⁴Linden - Costello, a.g.e., s. 177.

insanı, bireysel ve kollektif düşünceye iten önemli bir problem olarak her zaman varlığını hissettirmesidir. Belki de sırf bu ve benzeri nedenlerle ölümden sonra hayat, sadece dindarın inanç dünyasında değil, düşünen her insanın akıl dünyasında, hatta parapsikolojik verilere göre, bilim adamının deneysel dünyasında da önemli bir yer tutmaktadır. Ölümden sonra hayata ilişkin felsefi dayanaklarla günümüzde ortaya konmaya çalışılan deneysel dayanakları, yukarıdaki ve benzeri nedenlere bağlı refleksiyon sürecinin bir ürünü olarak görmek gerekir.

Bu kısa açıklamadan sonra, bu bölümde, bizi ölümden sonra hayata iletebilen felsefi dayanaklar üzerinde durmak istiyoruz.

Mutlak bir sorgulamanın ürünü olan felsefi dayanakların iki bölüme ayrıştığı görülmektedir. "Bunların bir kısmı, Yaratıcı ve onun niyetine ilişkin her hangi bir kuramdan bağımsız; bir kısmı ise, Yaratıcı ve onun niyetine ilişkin inanca bağımlıdır."¹⁷⁵ Birinci grup, "bedenden ayrı ve ayrılabilir olduğu düşünülen,

¹⁷⁵John Stuart Mill, *Theism*, (ed. with an Introduction by Richard Tailor), New York: The Liberal Arts Press. 1957. s. 46. Ruhun bedenden ayrılabilirdiğini öngören psiko-somatik bir dualizmi benimseyen Eflatun, İbn Sina ve Descartes gibi filozoflar, bedensiz ben'in ölümsüzlüğünü kabul etmiştir. Günümüzde psiko-somatik düalizmden hareketle bedensiz ölümsüzlüğü benimseyenlerin önde gelenlerinden biri, çağdaş din felsefecisi Richard Swinburne'dür.(Bkz.: Brain Davies, a.g.e., s. 215.) Psiko-fizyolojik de denilen (Bkz.: Trueblood, a.g.e., s. 298) psiko-somatik dualizmin gerisinde yatan ana düşünce şudur: "Bedenler maddesel olup parçalanırlar; bunlar, parçalarına ayrılmayan ruhlardan ayrılabilirler. Ruhlar ya da zihinler fiziksel dünyadan bağımsızdırlar; bunların sonsuzca varlıklarını sürdürme güçleri vardır." George Graham, a.g.e., s. 19; ayrıca bkz.: Morgan, a.g.m., ss. 1-2). Bu tez, bir yandan ruh ile bedenin aynı şey olmadıklarını, öte yandan bunların yek diğerinden ayrılabilirdikleri anlamına gelmektedir. Bu anlayıştan hareketle varılan genel kanı, rahatlıkla anlaşılabileceği gibi, "x, y'siz olabiliyorsa, y demek değildir" olmaktadır. Bu anlayışa göre, kendisini, ruh-beden bütünlüğü içinde ortaya çıkan bir kişi olarak değil, bir ben olarak bilen kişi, başka bir deyişle "bedenden ayrı, var olabilme yeteneğine sahip bir varlık olarak algılanan ruh"(Gene G. James, "Philosophical Doubts About Survival After Death", *The Twenty-first International Conference on the Unity of the Sciences*, Washington, D. C. November 24-30, 1997, s. 9 (Yayımlanmamış Bildiri); ayrıca bkz.: Peter Smith, O. R. Jones, *The Philosophy of Mind: An Introduction*, New York: Cambridge University Press, 1988, s. 28) söz konusudur.

insandaki düşünen ilkenin özüne ilişkin teorileri esas alan"¹⁷⁶ dayanaktır. Bu sonuncuya genellikle metafizik ya da ontolojik¹⁷⁷ dayanak adı verilir.

Ortaya konması düşünüldüğünde soyut akıl yürütmenin derhal devreye girdiği metafizik dayanak, yukarıdaki alantıdan da anlaşılacağı gibi, öteden beri sağduyu düzeyinde iki ayrı töz anlayışından kalkan bir dualizmi esas almaktadır. "Ölümsüzlük anlayışının ... bir töz olarak ruh idesine dayalı olarak savunulduğu"¹⁷⁸ iddiasının gerisinde yatan bir neden de işte bu durumdur. Gerçekte, rasyonel düşünüşün gelişmeye başladığı ve ağırlıklı olarak varlığını hissettirdiği dönemlerde, bedenin dağıldığı izlenimi ve parçalanan bedenin tekrar düzenlenmesinin imkansız olduğu görüşünün bağlayıcılığı ileri sürülerek, "bir bütün halinde insanın değil de sadece ruhunun ölümsüz olabileceği düşüncesi çok geçmeden ortaya çıktı."¹⁷⁹ Biz, bu düşüncenin iki ayrı uzantısının varolduğu kanısındayız: Birincisi, dualistik insan anlayışının ölümden sonra hayat açısından taşıdığı değerin vurgulanması; ikincisi, hakkında yeterince bilgi sahibi olmadığımız ruh ile temellendirmeye çalıştığımız ölümden sonra hayat arasında doğrudan bir ilişkinin sezilmesi.

Ölümden sonra hayatın metafizik ya da ontolojik kanıtının; biri, ruhun basit ve spiritiüel bir töz olduğu, diğeri ise, ruhun bozulmayışı olmak üzere bütünüyle birbirine bağımlı iki ayrı basamağı söz konusudur.

¹⁷⁶Mill, a.g.e., s. 46; krş.: Patterson, a.g.e., s. 64; Ajdukiewicz, a.g.e., ss. 157-158.

¹⁷⁷Royce, a.g.e., s. 325.

¹⁷⁸Nicolas Berdyayev, "Human Destiny", *Problems and Perspectives in the Philosophy of Religion*, (ed.: George I. Mavrodes and Stuart C. Hackett), New York: Allyn and Bacon Inc., 1969, s. 485.

¹⁷⁹Landman, a.g.e., s. 101.

a. Ruhun Basit ve Spiritüel bir Töz Oluşu

Doğrusu, kimi zaman dıştan gözlemleyerek kimi zaman da içten kendini dinleyerek düşünen, kendindeki bilgi ve düşünce boyutuna giren bir suje, varlığında, reel bir dualitenin hüküm sürdüğünü rahatlıkla sezebilir. Ray C. Stedman, çocukların bile, bu durumun farkında olabileceğini¹⁸⁰ ifade eder. Dolayısıyla bu durum apaçıktır. Bu durum, çağdaş insan için olduğu kadar, bir vesileyle dile getirdiğimiz ölü gömme adetlerinden anlaşıldığı kadarıyla, yaşam koşulları ilkel olan insanlar için de böyleydi. Değişik doktrinel anlatımların verilerine göre¹⁸¹, bedenle ruh arasında görülen bu dualitenin, şimdiye dek özüne ilişkin nihai bir açıklama yapılmış olmamakla birlikte, felsefi anlamda yeterince tartışıldığı bilinmekte; ek olarak da paranormal fenomenlere ilişkin deneysel verilerin, ruh ile bedenin ayrı varlıklar olduğu konusunda, doyurucu bilgiler sunduğu kabul edilmektedir.

Ruh ile bedenin özleri gereği yalnızca zihinsel olarak birbirinden ayrılabilmesi iddiası, ruhun töz olamayacağına ilişkin ileri sürülen eski bir itiraz olmakla birlikte, bu iddia, modern itirazı da yansıtır.¹⁸² Bu itirazın iletebileceği sonuç, öyle anlaşıyor ki, kısaca şu olmaktadır: Zihinsel ayrılış, olgusal ayrılışın aksine, bizi doğru bir sonuca iletemeyeceğinden, ruhun töz olduğunu savunmaya hakkımız yoktur.

Burada, bir anahtar deyim olarak karşımıza çıkan ölüm deyiminin taşıdığı anlam, Gene J. James'e göre, belirleyici bir işlevselliğe sahiptir.¹⁸³ Ben'in, ben-

¹⁸⁰Ray C. Stedman, "Life Beyond Death". http://www.pbc.org/dp/stedman_misc/295.ht/. (12 Kasım 1997), s. 2.

¹⁸¹Ayrıntılı bilgi için bkz.: Koç, a.g.e., s. 12vd.

¹⁸²A. Seth Pringle - Pattison, *The Idea of Immortality*. Oxford, 1922, ss. 77-78.

¹⁸³Krş.: James, a.g.m., s. 1; ayrıca ölüm hakkında farklı yorum ve çıkarımlar için bkz.: Gertrude R. Schmeidler, "Problem Raised by the Concept of the Survival of Personality After Death", *Perspectives on Death and Dying: Cross-Cultural and Multi-Disciplinary*

olmayan'dan ayrılması şeklinde anlaşılan bir ölüm tanımını, ölümden sonra hayatı konu edinen hemen her kitapta bulmak mümkündür.¹⁸⁴ Bu, insanın nihai kaderi açısından değer taşıyan, duysal ve anlık bir tanımdır. Ölüm kavramının içini dolduran sıradan bilgilerimiz dikkate alındığında bile, bu husus daha da belirginleşmektedir. Gerçekte, ölümlle gelen şey, daha önce ifade ettiğimiz gibi, insanın canlılık belirtilerinin ansızın kaybolmasıdır. Çoğu parapsikolog'a göre, "maddi formların eriyip dağılması, sadece, ruhun, dünya ortamıyla temasını sağlayan organizmadan ayrıldığını ispatlamaktadır."¹⁸⁵ Denis, ölüm olgusunu şu analogi ile ortaya koymaktadır: "Rengarenk kanatlı kelebeğin, iğrenç bir tırtıl iken içine yerleştiği o biçimsiz krizalitinden ayrılışını gördünüz mü hiç? Bir zamanlar yerlerde sürünürken, daha sonra bu durumdan kurtulup özgürleşmiş olan böceğin prıl prıl güneşli havada ve çiçek kokuları arasında kanat çırpışını gördünüz mü hiç? Ölüm olayını bundan daha güzel anlatacak bir şey yoktur. İnsan da ölümlle birlikte biçim değiştiren bir krizalitir. Etten-kemikten elbiseye benzeyen insan bedeni, yani zavallı ceset doğanın laboratuvarına teslim edilmektedir".¹⁸⁶

Yukarıda dile getirdiğimiz neredeyse evrensellekle nitelenmek kadar yaygın olan tanıma göre ölüm, bizi, biri ruhu diğeri bedeni ilgilendirmek üzere, ruhun bedensiz, bedenın ruhsuz kalması gibi iki ayrı olaya iletmektedir. İlkinde, bedensiz ruhun kendi olarak bir başka evrende varlığına devam etmesi, yani ölümsüzlüğü; sonuncuda ise, ruhsuz bedenın bir süre sonra, deyim yerindeyse, çürüyen ağaç ya da kuruyan ot gibi toprağı karışması, yani ölümü söz konusudur. Yapılan tanımın duysal ve anlık oluşu işte bu ikincisinde yatmaktadır. Çünkü zamanla sınırlı, düşünen ve deneyimleyen bir varlığın, bir zamanda düşündüğü

Views. (ed.: Arthur Berger and others), Philadelphia: The Charles Press, Publishers Inc., 1989, ss. 201-203.

¹⁸⁴Eflatun, *Phaidon*, s. 15; Flew, s. 139; Randles-Hough. *a.g.e.*, s. 7; Linden-Costello. *a.g.e.*, s. 198.

¹⁸⁵Denis, *Gerçek Varlık Ruhtur*, s. 62.

¹⁸⁶Denis, *Ebedi Olan Ruhtur*, s. 142.

mümkünü başka bir zamanda deneyimlemesi, veya bir zamanda deneyimlediği mümkünü başka bir zamanda düşünmesi, mümkündür. İnsanın; kendini ölürken bir süre sonra dağılacak olan bedeninden ayrılan bir ben olarak tecrübe etmesi, yaşarken kendini bedeninde düşünen bir ben olarak tecrübe etmesi kadar anlaşılır görünüyor. Eğer bu çıkarım doğru ise, ruhu bir töz olarak kabul etmenin yolu açılmış demektir. Bu noktada sorgulanması gereken öncelikli şey, kannatimizce, tözle kastedilen şeyin ne olduğudur. Bu bağlamda, Patterson'un ifadesini olduğu gibi aktarmaktan daha iyisini yapamayız. O bu konuda şöyle demektedir: "Bir töz, skolastik terminolojiyi kullanacak olursak, başkasında varolmaz, kendinde varolur. Bu söylemin içerdiği anlam sağduyu düzeyinde anlaşılmalıdır. Bununla, bu anlamda bir tözün, ne evrende varolduğunu; ne de, bir tözün, yine bu anlamda, bir elmanın bir kavanozda olması gibi bir başkasında varolabileceğini yadsıma tasarımlanır. Ancak elma, elma renginin elmada ya da kavanozun şeklinin kavanozda olması anlamında, kavanozda varolmaz. Nitelikler tözleri nitelerler ve bu anlamda, tözlerde varolurlar; ancak tözler başka tözleri nitelemezler; bu anlamda bir şeyde varolmazlar".¹⁸⁷

Ruhun bedenden ayrı bir töz olduğu görüşü, Eflatun'a kadar geri götürülebilir. Eflatun'a göre, ruh, soyut nitelikleri kendinde barındıran, görünmez bir tözdür. Eflatun, ruhun bir töz olduğuna, *a priori* bir takım uslamlamalardan hareketle ulaşır. Sözgelimi, Sokrates, *Phaido*'da Cebes'le konuşurken, insan zihninin rahatlıkla kabullenebileceği, özdeşliklerini koruyan, ancak şekilsiz ve görünmez olduklarından, sadece düşünce ile kavranabilen tözlerden ve onlara bağlı ilineklerden bahseder. Bu iddiayı biraz daha açan Sokrates, Cebes'e şöyle

¹⁸⁷Patterson, a.g.e., s. 64.

der: "İstermisin, şimdi, biri görünmez diğeri görülebilir iki türlü varlık ortaya koyalım."¹⁸⁸

Sokrates'in bu ifadesinden öncelikle anlaşılması gereken şey, kendinde olmak koşuluyla, görünen gibi, görünmeyen tözlerin de varolduğudur. Eflatun'a göre, ruh, kendi olarak vardır; dolayısıyla da o bir tözdür. Çünkü ruh, kendi olarak değil, ancak başkasıyla varolabilen soyut nitelikleri kendinde taşımaktadır. Kendinde barındırdığı nitelikler "gözle görünmez"¹⁸⁹ olduğundan, ruh da bu nitelikler gibi gözle görünmez. Dahası bu nitelikler "özdeşliklerini muhafaza ettiklerinden şekilsiz"¹⁹⁰; dolayısıyla da soyut ve basittirler. Basitlik ve şekilsizlik gibi nitelikler görünmezlere özgü olduğuna göre, taşıyıcıları konumundaki görünmez, spiritüel bir töz olan ruh da basit ve şekilsiz olmalıdır.

Eflatun'a göre, ruhun tüm işlevselliği, soyut niteliklere mahal olmaktan ibaret değildir; eğer böyle olsaydı, sadece, idelerin birer epifenomeni konumunda olan süreksiz ideleri düşünürdü; halbuki, ruh, basit ve sürekli bir töz olarak, idelerin kendilerine, başka bir deyişle, görünüşler evrenindeki soyut niteliklerin kendilerinden pay aldığı İyilik'in kendisine, Adalet'in kendisine, Güzellik'in kendisine her hangi bir parçalı tözden daha yakındır. Ve bu ideler, ruhun, ancak maddeyi aşan bir düşünüşün yardımıyla düşündüğü, değişmeyen, basit, sürekli gerçekliklerin kendileridir. Öte yandan, ruh, yalnızca, süreksiz, duyulur evrendeki soyut nitelikleri taşıdığı için kendiyle var değildir; o, duyulur evrenden çok daha yüce, sürekli bir evrenle ilişki halinde olduğu için de kendindedir. Bu *gerçeklik*'in bilincine ancak saflaşmış ruhlar varabilir; "bizler ne kadar bedenle, bedenın isteklerinden ve duyuşal tecrübelerin yanlışlıklarından uzaklaşabilirsek, gerçeğe o

¹⁸⁸Eflatun, *Phaidon*. s. 49.

¹⁸⁹Eflatun, *Phaidon*. s. 49.

¹⁹⁰a.e., ay.

kadar yaklaşmış oluruz."¹⁹¹ Çünkü, sürekli fenomenal şart ve hedefleri aşma azminde olan saflaşmış ve o oranda gelişmiş olan ruhlar, asla ellerindeki güzelliklerle yetinmezler.

Eflatun, bilindiği gibi, ruhun aşkınlık statüsünü bedenli var oluşunun ötesine götürür; ruh, bu bağlamda Tanrı(lar) gibi öncesizdir. Kuşkusuz Eflatun, ruhun öncesizliğini iddia ederken iki temel soruna çözüm getirdiği kanısındadır. İlki, ruhun bedenle sınırlı olduğu materyalistik iddiayı aşmak, diğeri ise epistemolojinin imkanını göstermek. Eflatun'a göre, görünüşler evreninde elde ettiğimiz *a priori* gerçekler, ruhun, bedensizken, ideler evreninde elde ettiği gerçeklerdir. "Bizim için öğrenmenin bir anımsamadan başka bir şey olmadığı doğruysa, şimdi hatırladığımız şeyleri, önceki bir zamanda öğrenmiş olmamıza bu yeni bir delildir. Hem ruhumuz, bir insan şekli ile birleşmeden önce var olmamış olsaydı, bu olamazdı."¹⁹²

Dualistler, kendisine "düşünce" niteliğinin ilişmesiyle "düşünen" olan ile "düşünülen" olanın aynı şeyler olamayacağını kabul eder. Ruh, "düşünülen" konumunda fizik ve psikik fenomenleri; reflektif olarak da "düşünen" konumunda kendini düşünebilir.¹⁹³ Biz, bu reflektif ve introspektif süreç içinde, "ruhun, sahip olduğu niteliklerinden ayrı olarak var olduğunu ve ... töz fikrinin ruhun dolaysız deneyiminden geldiğini algılıyoruz."¹⁹⁴ Ruh ile özellikleri arasında karşılıklı bir ilişki vardır; ruh nitelikleriyle, nitelikleri de ruhla vardır; ve biz, ruh hakkında ancak bu niteliklerden hareketle konuşabiliriz. Dolayısıyla Patterson'un da haklı olarak belirttiği gibi, ruh hakkında "sahip olduğu niteliklerin dışında sahip olduğu nitelikler nedir?"¹⁹⁵ sorusunu sormak anlamsız olacaktır. Eğer metafizik dayanak

¹⁹¹Trueblood, a.g.e., s. 298.

¹⁹²Eflatun, *Phaidon*, s. 34.

¹⁹³Bkz.:Patterson, a.g.e., s. 66; krş.: Pringle - Pattison, a.g.e., s. 105.

¹⁹⁴Patterson, a.g.e., s. 70.

¹⁹⁵Patterson, a.g.e., s. 63.

ölümden sonra hayat açısından bir önem taşıyorsa, metafizik dayanağın birinci basamağına ilişkin olarak verdiğimiz genelde tarihi olan bu soyut bilgilerden sonra, bize göre, ruhun soyut yetilerin mahalli, başka bir deyişle bir töz olduğunun günümüzdeki yansıması ve salt felsefi değil, varsa eğer, destekleyici bilimsel verilerin ortaya konması gerekir. Öncelikle şunu ifade edelim ki, bilimin, ruhun soyut yeti ve kavramların mahalli ya da taşıyıcısı olduğu konusunda söyleyecek olumlu pek fazla bir şeyi yoktur¹⁹⁶; ama bu durumu reddetmek için de yeterli dayanağa sahip değildir. Nitekim, bilimin altın çağını yaşadığı günümüzde¹⁹⁷ bile, "bedenimizin içindeki reaksiyonları tam olarak bilememekteyiz. Biyologların tespit edebildikleri atom, hücre, organ bilgilerinin dışında henüz ortaya çıkmamış başka bilgiler de vardır."¹⁹⁸

Doğrusu, insanın salt madde ile açıklanamayan bir takım deneyimleri vardır. Başka bir deyişle, "insanın salt madde için mümkün olanı aşan, fiziksel ve kimyasal güçlerin her hangi bir kombinezonu ile açıklanamayan ve içsel olarak maddeden bağımsız hayat aktivitelerine sahip"¹⁹⁹ bir varlık olduğunu biliyoruz. Bu durum, bizi, ruhun soyut yeti ve kavramların mahalli olmasına ilettiğinden, ölümden sonra hayatın ruh eksenli dayanağı açısından büyük önem taşımaktadır. Bu hususun ayrıntılı bir biçimde ortaya konabilmesi için, yetenek açısından insan ruhu ile bu ruha en çok benzeyen hayvan ruhu arasında bir takım karşılaştırmalar yapmak faydalı olmaktadır. Ancak bu karşılaştırma, söz konusu "hayat ilkesi ya da ruhun doğasına ilişkin bilgiyi eylemlerini düşünerek elde edebileceğimiz"²⁰⁰ için, kaçınılmaz olarak, fenomenal düzeyde, başka bir deyişle, gözlemlenen hayvan ya

¹⁹⁶Bkz.: McTaggart, a.g.e., s. 109; krş.: Abhedananda, a.g.e., s. 32.

¹⁹⁷Krş.: Daya Shanker, "Conquering Death", *Perspectives on Death and Dying: Cross-Cultural and Multi-Disciplinary Views*, (ed.: Arthur Berger and others), Philadelphia: The Charles Press, Publishers Inc., 1989, s. 101.

¹⁹⁸Mehmet Fahri Öğretici, *Sonsuz Yüce Yol*, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1990, s. 177; krş.: Abhedananda, a.g.e., s. 32.

¹⁹⁹Linden - Costello, a.g.e., s. 179.

²⁰⁰a.e., s. 178.

da insan eylemlerinden hareketle yapılabilmektedir. Ruhun ruhsal yeti ve düşüncenin mahalli olduğu görüşünü temellendirebilmek için, bize göre, gözlemlenen evrende, bilincine vardığımız iki tür hayat arasında bir ayırma gitmek faydalı olabilir. Bunlar organik ve süper organik hayat türü ya da düzeyleridir. Varlığı yadsınamayan ruh, niteliksel farklılığıyla, her iki hayat türüne de ortaktır. Bu mukayesenin metafizik dayanağın birinci basamağı açısından taşıdığı değer, ruhun, organik hayat düzeyine oranla, süper organik hayat düzeyinde maddeden büyük ölçüde bağımsızlaşmasından kaynaklanır.²⁰¹ Organik ile süper-organik hayat düzeyleri arasında yapılan karşılaştırma, dualistik insan anlayışı bağlamında, sadece ruhun varlığı açısından değil, aynı zamanda ruhun niteliği açısından da bir önem taşımaktadır. Bize göre bu önem, ruhun, varlığına ek olarak, organik hayat düzeyinin aksine, "salt maddi organizmanın yapabileceğinin ötesinde aktivitelere sahip olduğu"²⁰², başka bir deyişle "bedenin, özü gereği, uzay ve zamanın içinde olduğu, insandaki düşünen gücün ise, uzay ve zamanın ötesine uzanarak, benin yapamayacağını yapabildiği"²⁰³ gerçeğini de dile getirmeden kaynaklanmaktadır. Burada, kuşkusuz, "salt maddi organizmanın yapabileceği" deyimini, irade, duygulanım, düşünce, inanç ve ve benzeri soyut niteliklere bir mahal aramamızı, daha teknik bir ifadeyle bu değerlerin işeceği bir ilke düşünmemizi gerektirmektedir.

Ruhun varlığı, şu ya da bu şekilde, evrensel olarak kabul edildiğine göre, bu kabule bağlı olarak, daha değişik şeyler ortaya konabilir. Sözgelimi "insanın sürekli ilerleyen bir varlık olduğunu söyleyebiliriz."²⁰⁴ Zaman zaman göz ardı edilse bile, bu durum, gerçekte insanı diğer canlılardan ayıran önemli bir özelliktir.

²⁰¹ a.e., ss. 178-180.

²⁰² Linden - Costello., a.g.e., s. 179.

²⁰³ Morgan, a.g.m., s. 1.

²⁰⁴ Linden - Costello, a.g.e., s. 179.

İnsan ruhu sürekli ilerleyen bir öze sahip ise, o, bu özelliği sayesinde, maddeden giderek uzaklaşabilir; dolayısıyla, maddeyi bir şekilde aşabilir.

Süper-organik hayat düzeyindeki bir canlı olarak insan, aklını kullanarak yeni şeyler yapabilir; doğal güçlerle savaşmak için alternatifler düşünebilir, zaman zaman organik hayat düzeyindeki canlıları kullanarak, zaman zaman da makina yaratıklar yaparak, kendine büyük yararlıklar sağlayabilir. O iyi ve güzel eylemlerde bulunduğu gibi, hem kendisine hem de başkalarına kötülük edebilir. Yaşadığı hayatı sevmeyebilir; kendinden nefret edebilir. O, çektiği acılara bir son vermek için belki de intihara yeltenen tek canlıdır.²⁰⁵ Öyle görülüyor ki, "burada biyolojik bir sentez vardır. Bu işini neden yaptığını bilen, bilinçli ve zeki"²⁰⁶ bir ruhun, süper organik beşeri düzeyde, maddeyi aşan bir varlık olduğuna işaret eder. Şu halde "kişi ya da mantıklı bir ben olmak, sadece varlığa sahip olmak değil, aynı zamanda o varlığa sahip olduğunu da bilmektir."²⁰⁷ Aynı şeyi organik hayat düzeyindeki canlılar için söyleyebilir miyiz? Söylesek bile, her şeyden önce sağduyumuz bize iltifat etmez. Çevremizdeki insan dışı canlılara ilişkin sıradan gözlemlerimiz bile bu tezi yalanlar. Çünkü, ruhun, "hedef olarak kabul ettiği yüksek amaçları, maddenin atıl ve monoton hareketleriyle anlatmak ve açıklamak mümkün değildir."²⁰⁸ Nitekim bilimsel verilere göre, hayvanlar üzerinde yapılan binlerce deney, onların her hangi türden bir ilerlemeye konu olmadıklarını göstermiştir. Bir kuş, sözcelimi, asırlardan beri aynı yuvayı yapar; ama insan öyle değil.²⁰⁹ Şu aşamada ruhun insana dinamizm kazandırmasının, ona her olanda yeni

²⁰⁵Krş.: James, s. 6vd; ayrıca bkz.: Montagu, a.g.e., s. 3; Linden-Costello, a.g.e., s. 179vd.

²⁰⁶Yüksel Yazıcı, *Bilgelik Bilinci*, İstanbul: İm Yayın Tasarım, 1995, s. 41; ayrıca bkz.: Morgan, a.g.m., s. 1.

²⁰⁷Taylor, "Immortality", *Problems and Perspectives in the Philosophy of Religion*, s. 478.

²⁰⁸Yazıcı, a.g.e., s. 41; krş.: A Restoration Light Publication, (ed), "Hope of Life After Death", s. 2.

²⁰⁹Linden-Costello, a.g.e., s. 180.

kapılar açmasının bir takım teknik imkanlar sağlamasının nedeni, et, kan ve kemikten bedenle sınırlı olmayışıdır.

Bu verilerden hareketle, bir adım daha ilerleyip, Linden ve arkadaşı Costello'ya katılarak, süper-organik düzeydeki bir canlının zihninin de süper organik olduğunu söylememiz gerekir. Burada üzerinde yoğunlaşılması gereken nokta, hiç kuşkusuz, zihinsel işlevlerdir. Süper organik düzeydeki bir insanın, duyu organlarından yararlanma noktasında, ilk adımda, yüzeysel bir değerlendirmeye, organik düzeyde varlığını sürdüren bir canlı ile birebir eşlendiği söylenebilir. Çünkü gerek insanın gerekse hayvanın duyu organları ve işlevleri söz konusu olduğunda, rahatlıkla, "göz, maddeleri, boyalı olduğu sürece görür; kulak, sesli oldukları sürece işitir; burun, koku yaydıkları sürece algılar"²¹⁰, denilebilir. Hatta organik düzeydeki kimi canlıların ışığa, sese, kokuya ve benzeri şeylere insanlardan daha duyarlı olduklarını günümüz bilimi ifade etmektedir. Dahası; hayvan, insan gibi, duyu verilerinden gelen izlenimleri tutabilir, gerektiğinde de hatırlayabilir. Ama hayvan, duyularının bu denli işlevlerini yerine getirmesine rağmen, geçmiş izlenim ve deneyimlerinden hareketle, algıladığı x maddesinin gerisinde kendisine hazırlanacak bir komployu düşünemez. Yaşadığı ortamın düzeni hakkında en ufak bir fikre sahip değildir. O; olanı, olduğu gibi algılamak durumundadır. Komşunun tarlasına giren bir hayvan, bu davranışının, ne günah ne de başkasına zarar vermek olduğunu bilir. İnsan bir hayvanı, sözgelimi, koşullu refleks aracılığıyla eğitebilir; böylece de ona alışılmışın dışında bir eylem yapma yetisi kazandırabilir. Ancak hayvan, yaptığı ne doğru ne de yanlış olduğunu bilir; onda doğru ve yanlış birbirinden ayıracak akıl, biraz önce ifade ettiğimiz gibi, değişik türden eylemlerin sonucuna yönelik sezgisel bir güç yoktur. Oysa insan kimi duyuusal etkinliklerde hayvanlardan geri kalsa bile, zihinsel olarak onları

²¹⁰Linden-Costello, a.g.e., s. 180.

bütünüyle aşan bir yapıya sahiptir. Kısacası, "insan, objeleri şu ya da bu yönüyle algılamaya zorlanamaz; objeleri her hangi bir koşul altında düşünebilir; doyayısıyla insanın sahip olduğu zihinsel aktivite her hangi bir maddi organdan daha üstündür; başka bir deyişle onun zihni süper organik ya da spiritüeldir."²¹¹

İnsan zihni, duyu organlarından ayrı olarak, doğru, iyi, yararlı, kötü ve Tanrı gibi değer ifade eden şeyleri düşünebilir. Hem gözlemleyebildiği hem de gözlemleyemediği tüm şeyleri, güçlü bir biçimde, sorgulayabilir; gerektiğinde yargılayabilir; olaylara eleştirel yaklaşabilir; fenomenler arasındaki nedensel bağları sezebilir; birşeyler umabilir; hayaller kurabilir. Bir anda eskiden görüp gezdiği yerlere zihinsel yolculuklar yapabilir. Kısaca iradesini süper organik bir biçimde kullanabilir. Bunları düşünmek ve yapmak ancak maddeyi aşmak ve ona hakim olmakla mümkündür. Öyleyse bir dizi soyut ve somut veriden hareketle, insanı, spiritüel olana ulaştıran ilke özü gereği spiritüel olmalıdır.²¹² Bir tarihte Cicero'nun da dediği gibi, "madem ki, zihinde, bu kadar çabuk işleme, olup bitenleri hatırlama, olacakları kestirebilme, bunca şey yapma, bunca şey bilme, bunca şey icad etme kabiliyeti vardır, bunları başarabilir tabiattaki varlık ölümlü olamaz."²¹³

Organik düzeydeki varlıkların iradi bağlamda genel olarak başka türlü davranmaları mümkün değilken; süper-organik düzeydeki insanın ayırıcı bir nitelik olarak iradesini bilerek kullanması da onun ruhsal olarak bütünüyle maddeyi aşan bir yapıya sahip olduğunu gösterir. Halbuki beden, sürekli oluşum ve bir takım değişimlere konu olan moleküllerden oluşur. Doğal olarak da, kendini oluşturan moleküllerin değişimiyle, zorunlu olarak değişir.²¹⁴ "Her an bazı yabancı

²¹¹a.e., ss. 180-181; krş.: Badham, *Immortality or Extinction?*, s. 4.

²¹²Bkz.: Linden-Costello. a.g.e., s. 181; krş.: Morgan. a.g.m., ss. 1-2.

²¹³Cicero. a.g.e., s. 56

²¹⁴Bkz.:Linden-Costello. a.g.e., s. 182.

maddeleri özümlemler ve bazı maddeleri ... dışarı atar; her an ... bazı hücreler ölür, ve başka bazı hücreler meydana gelir; ... kısa ya da uzun bir zaman sonra, bedenin maddesi tamamen yenilenmiş, eskilerin yerine o maddenin yeni atomları gelmiştir."²¹⁵ Bu durum bilgilerimiz için de geçerlidir.²¹⁶ Çünkü, "ruh bir haller dizisi içinden geçmektedir; o, sürekli bir gelişim içindedir."²¹⁷ Ancak ruhumuz, taşıdığı tüm soyut ilineklerin böylesine değişmesine rağmen, taşıdığı ilineklerin değişimiyle değişen maddenin aksine, özü gereği aynı kalmakta, sonuçta özünü etkileyen bir değişim ve parçalanmaya yatkın olmamaktadır. Başka bir deyişle ruh, özelliğini korumakla birlikte, her geçen gün kendini olumlu ya da olumsuz bir yönde biraz daha aşmaya imkan veren bir statüye sahip bir varlıktır.²¹⁸ Şu halde "biz neyiz? Her birimiz, kişisel özdeşliğin güçlü anlamında, bilincimizin içinde derine gömülmüşüzdür. Büyüdüğümüz ve geliştığımız gibi, görüşlerimiz ve beğenilerimiz değişir. dünyaya ilişkin bakış açımız yer değiştirir, yeni heyecanlar su yüzüne çıkar. Buna rağmen, tamamen aynı kişi olduğumuzdan asla şüphe etmeyiz."²¹⁹ Buna göre, Royce'un dediği gibi, "bir bebek büyüyünce, ruhu daha büyük olmaz; ruh sadece daha çok maddeyi harekete geçirir."²²⁰ Konuyu bedensel değişimle ilgili olarak biraz daha özleştirecek olursak, Fransız parapsikolog Denis'le birlikte şöyle diyebiliriz: "Beyin hücreleri durmadan değişime uğramakta ve yenilenmektedir ... Bu durumda on, yirmi veya otuz yıl öncelere ait olayları hatırlayabilmemizi nasıl açıklayacağız? İhtiyarlar, çocuklarına ait en küçük ayrıntıları bile hayret uyandıracak kadar büyük bir kolaylıkla nasıl hatırlayabiliyorlar acaba?"²²¹ Tüm bu gerçekliklere doyurucu bir açıklama getirmemiz, ancak, ruhun varlığını, soyut niteliklerin tek taşıyıcısı olduğunu ve

²¹⁵Öğretici. a.g.e., s. 148.

²¹⁶a.e., s. 151.

²¹⁷Denis. *Gerçek Varlık Ruhtur*, s. 81.

²¹⁸Linden-Costello. a.g.e., s. 183.

²¹⁹Paul Davies. a.g.e., s. 179.

²²⁰Royce. a.g.e., s. 317.

²²¹Denis. *Gerçek Varlık Ruhtur*, s. 65.

maddenin değişimiyle değişmediğini kabul etmekle mümkündür. Bu hal içinde, başka bir deyişle yukarıda dile getirilen spiritüel bir töz olmak durumunda ruh, birbirini takip eden farklı süreçlerin²²² mahallidir. Nitekim, metafizik dayanağı savunan filozoflar, "insan ruhunda; mantık, estetik ve etik deneyimler de dahil, ait olduğu bir başka düzenin işaretlerini bulduklarını"²²³ iddia ederler. Aksi taktirde insan denenin özünü oluşturan ruh ya da kişilik, "sürekli olarak yaşayacağı, değişmeyen evrene çekileceğini"²²⁴ bilemezdi; yahut bu yükselişi ümit edemez ya da arzulayamazdı.

Organik ve süper organik hayatlar arasında yaptığımız karşılaştırmada, en azından, ruhun sadece sözde spiritüel olmadığı sonucuna ulaştığımız görülüyor. Burada sormamız gereken önemli bir soru vardır, o da spiritüel oluşun basit oluşa kattığı şeyin ne olduğudur? Royce'a göre bu şey, 'maddeden bağımsızlaşmadır'. Royce, bu noktayı matematiksel verilerden hareketle kanıtlama yolunu tercih eder. Ona göre, "bir matematiksel nokta, diyelim ki, bu tahta masanın orta noktası, basittir, uzamsız olup, uzaysal ya da bileşik oluşturan parçaları yoktur. Ama bu nokta spiritüel değildir, çünkü nokta, varlığında bütünüyle masaya bağımlıdır. Masayı yakarsak, nokta ortadan kalkar. Ama onu parçalarına ayırmak suretiyle ortadan kaldıramayız, çünkü onun ne fiil ne de kuvve halinde varolan parçaları vardır. Ama biz, varlığında bütünüyle bağımlı olduğu şeyi ortadan kaldırmak suretiyle, o noktayı ortadan kaldırabiliriz".²²⁵ Öte yandan, fenomenal düzeyde, bedenle varlığını sürdürürken, beden hücrelerin yenilenmesiyle sürekli değiştiği halde, Badham'ın deyimiyle, "şuurlu deneyimlerimin sujesi"²²⁶ olan ruhun, spiritüel varlığını koruduğunun modern bilim tarafından da onaylandığı ileri sürülebilir. Zira

²²²Patterson, a.g.e., s. 70.

²²³Trueblood, a.g.e., s. 298.

²²⁴Hick, *Philosophy of Religion*, s. 121.

²²⁵Royce, a.g.e., s. 314.

²²⁶Badham, *Immortality or Extinction?*, s. 34.

bilimsel verilere göre, "bütün maddi şeyler entropi'ye, yani düzenli şeylerin düzensiz olma eğilimlerine açıktır. Entropi'nin klasik örneği, arka bahçede çürüyen arabadır; entropi düzenli makinayı pas kırıntılarına çevirmektedir. İşlemin ters yönde olmasına imkan yoktur -yani pasla hurda yığınının kendisini yeni bir arabaya çevirmesine. Fakat entropi zeka (ruh) açısından geçerli değildir -görünmez bir parçamız zamanın tahriplerine karşı dayanıklıdır. Modern bilim, bütün bunların ne anlama geldiğini daha yeni kavramaktadır".²²⁷

Gerek Chopra'nın modern bilime yaptığı atıftan gerekse bizim metafizik dayanağın birinci basamağına ilişkin verdiğimiz bilgilerden, ruhun, entropiye ma'ruz kalmadığı, büyük ölçüde beden değişirken değişmediği, dolayısıyla da onu maddesel bir töz gibi değerlendirmenin yanlış olduğu ortaya çıkmaktadır. Şu halde insan, tutarlı olarak, ruhu ve ruhsal olanı maddesel bir form içinde değerlendiremez. Yaşlılarda görüldüğü gibi, beşeri ruhun, beden çökerken tersine güçlendiği, arzu ve isteklerin hararetinden bir şeyler kaybetmediği dikkate alındığında bile insan, bedenin ölmesiyle ruhun da öldüğünü kolaylıkla kabullenememektedir.

b. Ruhun Bozulması

Ölümünden sonra hayat konusunda, çoğu filozof, "*desteklenmesi makul olanı* anlamak suretiyle kendilerini tatmin etmişlerdir. Bunlar ruhun doğasını analiz etmişler, bedene karşıt olduğunu göstermişler ve aynı kaderi paylaşmadıkları sonucuna ulaşmışlardır."²²⁸ Burada ruhun özsel aşamadaki enginliğinin, düşünsel ve kuramsal boyuttaki zenginliğinin ve eylemsel girişimlerdeki tatminsiz kesinliğinin sonuçsuz materyalistik yaklaşımlara feda edilmemesi gerektiği düşüncesi öne çıkmaktadır. Bu da, kuşkusuz, bir ölçüde

²²⁷Chopra, a.g.e., s. 28.

²²⁸Trueblood, a.g.e., s. 298.

insanın sonsuz bir gelişim imkanını elinde bulunduran biricik varlık olduğunu gözönüne almamızı gerektirmektedir.

Ruhun özüne ilişkin olarak ileri sürülen dayanağın ikinci basamağı da düşünce tarihinde Eflatun'un *Phaidon* diyaloguna kadar geri götürülebilir. Eflatun, bu kanıtı bir bütün olarak söz konusu diyalog'da Sokratesi konuşturarak büyük bir inanç, samimiyet ve içtenlikle savunur.

Metafizik dayanağın, hareket noktası itibariyle, sağduyu düzeyinde kesinlikle dualist bir insan anlayışına dayandığını, daha önce bir nedenle ifade etmiştik. Kanıtın bu basamağı, öz olarak, gözlemlenen bedenin bileşik, hissedilen ruhun basit olduğu düşüncesinden hareket eder ve şu şekilde ortaya konur: "O halde ... bileştirilmiş olan ve tabiatça bileşik bulunan şeylerin, bileştikleri gibi dağılmaları sana uygun görünmüyor mu? Bileşik olmayan varlıklar varsa, bu halden kurtulmak yalnız onlara mahsus değil midir?"²²⁹ Metafizik kanıtı işlevsellik kazandıran şeyin, kanıtın, dualistik bir insan anlayışı bağlamında, ruh ile bedeni iki ayrı töz olarak kabul ettiği bu noktada daha açık görülmektedir. Yukarıdaki alıntı, net olarak, bileşik ve basit tözlerin var olduğunu ifade eder. Öte yandan, ölüm bir anlamda parçalara ayrışma olduğundan, ölümün iliseceği töz, basit değil, bileşik olmalıdır. Tarihsel olarak ifade etmek gerekirse, ruhun bedenden ayrı ve bozulmaz bir töz olduğu görüşü, Eflatun'la sınırlı kalmaz; o, hem Kilise Babaları²³⁰, hem de İslam filozofları²³¹ tarafından kabul edilmiştir. Mehmet Aydın'ın dediği gibi "İslam

²²⁹Eflatun. *Phaidon*, s. 48.

²³⁰Kilise Babalarının, basit bir töz olarak ruhun ölümsüzlüğü konusundaki görüşlerinin ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz.: Harry Austryn Wolfson, *Religious Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press, 1961, s. 69vd.

²³¹Eflatun'un *Phaidon* diyalogunda geçen ve İslam Filozofları tarafından, Burhan el-Bisata diye adlandırılan bu kanıt. İslam Felsefesi Kaynaklarına göre, öz olarak şu şekilde işler: "Ruh, basit (başka bir deyişle bölünme ve bozulmayı kabul etmeyen) bir töz ise, onun varlık ve yokluk gibi birbirine karşıt iki niteliğe sahip olması mümkün olmaz. Çünkü varlık ruhun özsel niteliğidir; eğer yokluk da bir başka özsel niteliği olsaydı, basitlik, birbirine karşıt iki nitelikten oluşan bir terkibe dönüşürdü. Beden ise, artık ve eksikliği kabul eden çok sayıda elemetten oluşmuş bir terkiptir; işte bedenin yok olması bu nedenle doğaldır. Bu doğallık

filozoflarının çoğu, basitlik ve bölünmezliği, ölümsüzlüğün temel şartı olarak görmüştür."²³²

İkinci basamağını ruhun bozulan bir töz olmadığı iddiasından alan metafizik dayanağı savunanlar, maddenin bireyselliğin koşulu olmadığı kanısındadır. Bu görüş yanlılarına göre, ruh, bu dünyada bedenli iken, sözgelimi, bilgi, sevinç, keder, iyi ve kötü türden bir takım nitelikler edinir. İşte bu nitelikler, tür ve dereceleri içinde, bir ruhu bir diğerinden ayırmaktadır. Niteliklerin dışında, ruha gerçek bireyselliğini kazandıran başka bir şey yoktur.²³³

Phaidon'da, ruhun metafizik dayanağına karşı çıkanlardan biri, günümüzde bile daha iyisi ortaya konulmamış olan ve hala geçerliğini koruyan şu tür bir akıl yürütmeye girişir: Ruh, bir müzik enstrümanından çıkan ahenge benzer. Ahenk, enstrümandan ayrı algılansa bile, yine de enstrümanın bir sonucudur. Gerçekte ruh da bedenden ayrı algılansa bile, bu algılanış, ruhun bedenden bağımsız bir töz olarak kabul edilmesi için yeter bir neden değildir; ruh, olsa olsa, bir ahengin enstrümanın sonucu olması gibi, bedenın sonucu olabilir.²³⁴

Yapılan eleştiride kullanılan ahenk-enstrüman analogisi iyi seçilmiştir. Biraz önce ifade ettiğimiz gibi, tam olarak modern iddiayı da içeren bu itiraz, metafizik dayanağı ilişkin birinci dereceden önem arzeden bir itirazdır. Bu iddia, ruhun, özüyle var olan bir varlık ya da töz olmadığı anlamına gelir. Eğer ruh; düşünme, inanma, duygulanım ve irade gibi soyut yetilerin kendıyla var olduğu bir

içinde, bedenın yok oluşu, bedene ilişkin ruhun yok oluşuna neden olamaz." Bkz.: Tuffaha, a.g.e., s. 69.

²³²Mehmet Aydın, "İkbal'in Felsefesi'nde İnsan", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXIX, Ankara 1987, s. 85; el- Osmani, s. 76 vd. Adı geçen kanıtın kullanımına bir örnek olarak bkz.: İbn Sina, *Avicenna's Psychology*, (Kitab al-Najat, trs.: Fazlur Rahman), London: Oxford University Press, 1952, s. 58vd.

²³³Ebu Hamid Muhammed el-Gazali, *İki Madnun*, (çev.: D. Sabit Ünal), İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988, s. 100.

²³⁴Eflatun, *Phaidon*, s. 64

töz değilse, varlığını koruma ve sürdürme anlamında, hem içsel hem de dışsal olarak bedene bağlı olmak zorundadır. Bu da, açıkça, bileşik olan bedenin parçalanması, çürümesi kısaca ölmesiyle bedene bağımlı olduğu iddia edilen ruhun da parçalanması, çürümesi ve ölmesi anlamına gelmektedir. Bu durumda, ölümden sonra hayata inancın metafizik bir dayanağı olarak ruhun doğasından hareketle çıkarımda bulunan ölümden sonra hayat yanlıları, öncelikle, yukarıda dile getirilen zihinsel ve soyut yetilerin, Mill'in dediği gibi, "bedenin değil, ayrı bir tözün nitelikleri olduğunu ispat etmeleri gerekir."²³⁵ Biz, bu noktayı, metafizik dayanağın birinci basamağına ilişkin bilgileri verirken, ayrıntılı bir biçimde tartıştık.

İkinci olarak, ölümden sonra hayata ilişkin metafizik ya da ontolojik dayanakların, egzistansiyel fenomenoloji açısından, deneysel bağlamı olmadığı iddia edilerek özellikle eleştirilir.²³⁶

Metafizik dayanağı, destekleyici bir tür ardaan bilgisi ortaya koymaksızın, mantıksal bir takım öncüllere indirgeyerek, 'o halde ruh ölümsüzdür' diyen biri için ancak bu ikinci eleştiri bağlayıcı olabilir. Çünkü bu durumda, deneyim, gerçekten bir kenara itilmiş demektir. O zaman da, haklı olarak, metafizik dayanağın "bize bir yarar sağlayamayacağı, hayatımızı değiştiremeyeceği, algılarımızı farklılaştırarak onlara bir anlam veremeyeceği, bize mutluluk ve gerçek huzur sağlayamayacağı ... benim bir matematik ya da geometrik teoremi kanıtlamamdan daha çok hayatımızı etkileyemeyeceği"²³⁷ söz konusu edilecektir.

Filozoflar, ruhun bozulmayışı konusunda, 'ruh basittir, basit olduğu için parçalanmaz, parçalanmadığı için de ölümsüzdür' şeklindeki dayanaksız felsefi

²³⁵Mill, a.g.e., s. 47.

²³⁶Peter Koestanboum, *Is there an Answer to Death*, New Jersey: Prentice-Hall. Inc., (t.y). s. 165.

²³⁷a.e., s. 166.

spekülasyonlardan hareket etmezler. Özellikle İslam filozofları, ruhun bölünemeyişinin ya da bozulmayışının nedenini, metafizik dayanağın ilk basamağını tartışırken ifade ettiğimiz gibi, bu dünyada edindiği soyut niteliklerin mahalli olmasında görürler.²³⁸ Nitekim, Gazaliye göre, ruh, tümel formları kabul eden bir tözdür.²³⁹ Gazali'nin bu görüşü, metafizik dayanağa ilişkin ilk itirazın içeriğinin aksine, ruhun bedenin bir ilineği, günümüz materyalistik deyimiyle beyinin bir epifenomeni olmadığı tezini esas alır. Bilindiği gibi, Batı'da Descartes tarafından dualizm'e bağlı olarak yinelenen *düşünme*'nin mahalli İslam Filozoflarınca ruh'tu. Royce, ilk itiraza karşıt olarak, gerek İslam gerekse Batılı filozofların pek çoğunun savunduğu ruhun bedenin bir epifenomeni olmadığı görüşünden hareketle şu çıkarıma ulaşıyor: "ruh, ilineksel yokoluşa konu olmaz; çünkü spiritüel ve içsel olarak maddeye bağımlı değildir. Ne bütünüyle akli eylemlerinde ne de varlığında maddeye bağımlı olmadığından, bedenin ölmesiyle ölmeyecektir."²⁴⁰

Ruhun töz oluşundan, onun, bedeni ayakta tutan bir ilke olduğu sonucu çıkar. Bedenin ölüm sonrası parçalarına ayrışmasının makul bir nedeni, çoğu zaman denildiği gibi, hayat ilkesinin ondan ayrılmasıdır.²⁴¹ Çağdaş düşünür Maher'e göre de, "yaşama ilişkin böyle bir son bulma ancak iki nedenden biriyle gerçekleşir: ya yaşayan varlık yok olur ya da yaşayan varlıktaki hayat ilkesi bozulur. Bir varlık, kelimenin tam anlamıyla, ancak hiçbir elementi kalmayacak şekilde varlığı son bulursa yok olur."²⁴² Bedenden ayrı olarak ölüm sonrası ruhun, parçaları olmadığından, parçalarına ayrışmadığı için ölümsüz olduğu söyleminin gerisinde, görüldüğü gibi, salt felsefi spekülasyonlar söz konusu değildir. Ruh

²³⁸Sözgelimi bkz.: İbn Sina, a.g.e., ss. 30-31.

²³⁹Ebu Hamid Muhammed el-Gazzali, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*. (çev.: Serkan Özburun). İstanbul: İnsan Yayınları, 1995, s. 22.

²⁴⁰Royce, a.g.e., s. 325.

²⁴¹Krş.: Eflatun, *Phaidon*, s. 52vd.

²⁴²Maher, a.g.m., s. 79; krş.: Morgan, a.g.m., ss. 1-2.

zaman-mekan boyutundaki bir atom yahut atom-altı parçacıkları anlatır gibi anlatmanın kapatılması güç bir takım boşluklara neden olduğu da ayrı bir gerçektir. Kaldı ki ölçü ve tartıya gelmeyen ve neredeyse evrensel bir inanç ilkesi²⁴³ olarak karşımıza çıkan böyle bir hayatın varlığı, metafizik iddialardan hareketle ispatlanmaya çalışılırken, soyut olana göndermede bulunmak kadar doğal ne olabilir?

"Basit bir töz ne demektir? Basit bir töz parçaları olmayan bir tözdür. Uzamsız, psişik bir varlığın şekli ve uzamı olan maddi parçalardan oluşmadığı açık-seçiktir."²⁴⁴ Bu tür bir töz bozulmaz. Bozulmayan varlığa bir anlamda da "parçalanamaz varlık denir; bir varlık ya kendini oluşturan, olmadan olmaz denilen parça ya da elementlerin birbirinden ayrışması sonucu, ... ya da varlığını sürdürme konusunda bağımlı olduğu suje, kanun yahut ilkenin dağılmasıyla yokolur. Böylece felsefi açıdan bozulma, skolastik bir dil ile ifade etmek gerekirse, iki şekilde gerçekleşir: *Per se*, özsel bozuluş; *Per accidens*, ilineksel bozuluş. *Per se* bozuluşda, insanın ölmesi ve odunun yanmasında olduğu gibi, varlığın, bütününi oluşturan parçalarına ayrışması söz konusudur. Bir varlığın, ... bağlı olduğu sujenin yok olmasıyla hayatı sona erdiğinde, *Per accidens* bozuluşa maruz kaldığı ifade edilir. Bir kar ya da yağ topu eridiğinde nasıl ki biçim ve renk kayboluyorsa, bir ilinek de bağımlı olduğu suje yokolduğunda ya da söz konusu ilineğe artık destek olmayacak bir biçimde değiştiğinde yokolur".²⁴⁵ Beden gibi maddesel tözlerin aksine, "insan ruhu", diyor Royce, "içsel bozuluşa konu olmaz. O, *per se*, özsel olarak, parçalanamaz; çünkü basit ve uzamsızdır. Bileşik değildir; parçaları olmadığından parçalarına ayrışamaz."²⁴⁶ Bileşik tözler, özleri gereği, şekil ve

²⁴³Royce, a.g.e., s. 322; ayrıca bkz.: Paul Badham, "Does Religion Need Immortality", *Perspectives on Death and Dying: Cross-Cultural and Multi-Disciplinary Views*, (ed.: Arthur Berger and others), Philadelphia: The Charles Press, Publishers Inc., 1989, s. 209.

²⁴⁴Patterson, a.g.e., s. 70.

²⁴⁵Maher, a.g.m., s. 79.

²⁴⁶Royce, a.g.e., s. 325; krş.: Morgan, a.g.m., s. 2.

uzamı olan maddesel parçalardan oluşur. Bir bileşik töz, bölünmek suretiyle parça tözlere dönüşebildiğinden, süreksizdir. Gerçekte, "Bedenimizdeki bir çok hücrelerin yeniden doğuşları söz konusudur. Zaten onlar, bizim beden kozmozumuzda, tüm yaşamımız boyunca, doğuştan ahiret yolculuğuna çıkıncaya kadar sürekli olarak yeniden doğmuşlardır. Ama burada belirtilmek istenen özellik ayrıdır. Bedenimizdeki hücreler, ölüm nedeniyle dağılmaya başladıkları zaman, hepsini incelersek görürüz ki, elimizde atom diye birşey kalmamaktadır. Yani madde kalmamaktadır. Çünkü madde kompleks bir yapıdır".²⁴⁷ Eflatun'un çağdaş tipik bir takipçisi olan Mc Taggart²⁴⁸, basit tözlerin de bileşik tözlerin şekil ve uzamlı olan parçalardan oluşması gibi soyut bir takım parçalardan oluştuğu kanısındadır; ve ona göre, bu parçalar töz kabul edilmelidir.²⁴⁹ Ancak, genel töz kanaati dikkate alındığında, Mc Taggart'çı bu çıkarımın yeterince sağlam ve yerinde olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü *ruh*da ya da *ruhla* var olan soyut nitelik ya da ilinekler, maddesel tözleri oluşturan parçaların aksine, bütünden ayrı varolamazlar. Maddesel bir töz, zaten parçalı olduğundan parçalanabilir, doğal olarak da parçalanarak çoğalabilir; bu durum, onun özü gereği, böyle olmaktadır; oysa spiritüel bir töz, özü gereği, parçalı olmayıp parçalanamadığından, aynı yolla çoğalamaz. Nitekim, parapsikologlara göre, gerek ölüm öncesi gerekse ölüm sonrası, "ruhsal bütünlüğümüz, moleküllerin devamlı yenilenmesine ve bedenimizin biçim değişimlerine rağmen korunmakta ve sürüp gitmektedir."²⁵⁰ Öyleyse tözsel basit bir varlık olan ruh, yukarıda dile getirdiğimiz ne *Per se* ne de *Per accidens* bozuluşa konu olabilir. Kısacası, ruh, "*per se* bozulamaz; çünkü o çözülebileceği ayrı bölüm ya da ilineklerden oluşmuş bir şey değildir; spiritüel bir töz, *per accidens* de bozulamaz; çünkü o gerçekte varlığında bedene bağımlı

²⁴⁷Öğretici, a.g.e.. s. 178.

²⁴⁸Koç, a.g.e.. s. 52.

²⁴⁹Patterson, a.g.e.. s. 70.

²⁵⁰Denis, *Ebedî Olan Ruhtur*, s. 129.

değildir. Şu halde insan ruhu iki alternatif yoldan biriyle bozulamaz. Zira bozulamayış maddesel olmayışın bir sonucudur. Eğer ruh, beyinin bir fonksiyonu ya da sinirsel süreçlerin bir yönü olsaydı, organizmanın bozulması zorunlu olarak ruhun da bozulmasını içerecekti".²⁵¹

Maddesel tözlere ilişkin süreksizleri izlemek, kuşkusuz, spiritüel tözlere oranla daha kolaydır. Maddesel tözlerde olduğu gibi, spiritüel tözlerde de değişen, özsel olarak töz değil, sözgelimi bir ruha ilişmekle onu bilge yapan ya da ona bilgelik niteliğini veren bilgidir. Maddesel tözlere ilişkin süreksizleri izlemek daha kolaydır, dedik. Bunun doyurucu bir örneği, insan bedenine ilişkin niteliksel değişimlerdir. Bizler, taşıdıkları niteliklerin değişmesiyle maddesel tözlerin değiştiğini gözlemlemekteyiz; bu duruma, büyük bir olasılıkla, bileşik olma neden olmaktadır. Bu hal içinde olan maddesel bir töz, olduğu gibi varlığını koruyamaz. Doğrusu, "ruhu belirginleştiren ve onu maddeden kesin şekilde ayıran şey ... şuurlu birlik ve bütünlüğüdür. Madde, tahlilde dağılmakta ve yitip gitmektedir. Atom, atomaltı parçalarına bölünmekte ve bunlar da ayrıca kendi alt parçalarına ayrılmaktadır. Becquerel'in, Küri'nin ve Löbon'un keşifleri, maddenin bütünlükten tam anlamıyla yoksun bulunduğunu göstermiştir."²⁵² Benzeri şeyleri, aynı rahatlıkla, ruh tözü için de söyleyebilir miyiz? Bilim bize, beden değişirken; onu idare edenin değişmediğini söylüyor; nitelikleri değişen ruh, hep aynı kalmakta; nitelikleri değiştiği halde, olduğu gibi geçmişini koruyabilmekte ve bu hal içinde varlığını sürdürebilmektedir. Kısacası, "maddesel olan her şey değişir. Bir kaç yıllık bir süreç içinde bedenlerimiz bütünüyle kendini yeniler. Beş yaşandayken bize ait olan bedenin bir parçası şimdi bizim değildir. O tepeden tırnağa değişmiş, diğer dokularla yer değiştirmiştir. Ama insan ruhu, tüm bu sayısız değişim ve dönüşümler esnasında, aynı kalmaktadır. Ben beş yaşında bendim, ben şimdi de

²⁵¹Maher. a.g.m., s. 80.

²⁵²Denis. *Gerçek Varlık Ruhtur*, s. 70.

benim, ben son gün de ben olacağım. Bedenimin değişimiyle gerçekleşen tüm değişimlerin altında benliğimin aynı kaldığına ilişkin bu bilinç, bende değişime konu olmayan bir yaşam ilkesinin var olduğunu gösterir. Bu -özel olarak maddeden bağımsız- maddesel olmayan, spiritüel bir şeydir".²⁵³

Burada, "cevher ruh görüşünün kıyasıya eleştirildiği ve reddedildiği çevrelerde bile, değişmeden kalan bir 'birim'in bulunduğu fikri bir anlamda geçerliğini her şeye rağmen koruduğunu"²⁵⁴ rahatlıkla söyleyebiliriz. Buna göre, "evrende, bölünmez yapıya sahip tek basit ögeyi, sadece ruh temsil etmektedir, ki bu ruh için ayrıca tahrip edilemez, yok edilemez ve bölünmez sıfatlarını kullanmayı da mümkün kılmaktadır."²⁵⁵ Yirmi yaşında hırsızlık niteliği kendisine ilişmekle hırsız olan bir ruh bu adetinden vaz geçmiş olsa bile ruh tözü basitliği nedeniyle köklü bir değişime uğramadan olduğu gibi kalmaktadır. "Aslında biz, *ben* ya da *benlik* terimlerini bir kişinin varolduğu süre içinde değişen tecrübeler boyunca baki kalan şey anlamında kullanıyoruz. Bu *ben*, düşünen, duyan, kavrayan, algılayan, idrak eden, güvenen, inanan ve karar veren bir şeydir."²⁵⁶ Ünlü parapsikolog Denis'e göre de, "hayatımızın en küçük ayrıntısı bile varlığımızda kayda geçirilmekte ve orada silinmez izler bırakmaktadır. Düşüncelerimizin, arzularımızın, hırslarımızın, iyi veya kötü fillerimizin hepsi de oraya işlenmektedir. Hayatın normal seyri sırasında, bu anılar, katmanlar halinde üst üste yığılmakta ve bunların en yenileri en eskilerini görünürde silmektedir. Geçip bitmiş hayatımızın binlerce ayrıntısını unuttuğumuzu sanırız. Ama anılarımızın sürüler halinde tekrar ortaya çıkması için, ipnotik deney sırasında, süjeye, geçip gitmiş zamanları

²⁵³Linden-Costello. a.g.e., s. 183.

²⁵⁴Koç, a.g.e., s. 118; karşılaştırma: Patterson, a.g.e., ss. 93-94; Pringle-Pattison, a.g.e., ss. 78-79.

²⁵⁵Denis, *Gerçek Varlık Ruhtur*, s. 70.

²⁵⁶Koç, a.g.e., s. 103.

hatırlatmak ve onu, hayatın geçmişteki bir dönemine götürmek, yani gençlik veya çocukluk çağlarına götürmek yeterli olmaktadır".²⁵⁷

Şu halde, basit ve spiritüel bir töz olan ruhun parçalarına ayrışamayacağı ilkesinden kalkan metafizik dayanağa göre, bedenden ayrılmakla bu dünyada işi biten ruh, öte tarafa geçer. Görünüşe göre, parçalardan oluşan beden, kendini ayakta tutan ruhun ayrılması sonucu tekrar parçalarına ayrışır. Başka bir deyişle, ölümün gelip çatmasıyla insanın hem *per se* hem de *per accidens* bozuluşa konu olan maddesel yönü olgusal olarak dağılır.

Metafizik dayanağın gerek birinci basamağı, gerekse şu ana kadar ikinci basamağı hakkında verdiğimiz bilgilerden hareketle, ruhun, tözselliğinin bir gereği olarak, varlık ve eyleminde bütünüyle bedene bağımlı olamayacağı, dolayısıyla da beden *per se* ve *per accidens* bozuluşundan etkilenemeyeceği ortaya çıkmaktadır.

Bununla birlikte, metafizik dayanağın gücüne inananlar, yukarıda dile getirdiğimiz bazı haklı gerekçelerle ruhun özü gereği ölümsüz olduğunu ifade etseler bile, işe Tanrı'nın müdahale etmesiyle durumun bütünüyle değişeceği kanısındadırlar. Çünkü ruhun özü gereği ölümsüz olduğu iddiası, öncesizlik ölümsüz olmanın ön koşulu ise, bizi, ruhun öncesizliğine iletmez. Ne "Ruh önceli değildir, öyleyse ölümsüzdür", ne de "Ruh öncelidir, öyleyse ölümsüz değildir" önermeleri mantıksal açıdan bir çelişki doğurur. Ruhun özü gereği ölümsüz olduğu iddiası, işlevsel olan bir Tanrı anlayışından bağımsız olarak ele alınmıyor ve de ruhun önceli ya da öncesiz oluşu ölümsüzlüğü açısından yeter bir neden olarak görülüyorsa, herşeye gücü yeten bir Tanrı'nın ölümlü olanı ölümsüz, ölümsüz olanı da ölümlü yapması yeterince makul görünüyor.

²⁵⁷Denis, *Gerçek Varlık Ruhtur*, s. 123.

Şimdi, ölümsüz ruh anlayışı ile Tanrı arasında kurulan ilişkinin neden olduğu, problem gibi görünen bir diğer husus da bize göre, "insan ruhu özü gereği ölümsüzdür" önermesinin, nitelikli bir Tanrının varlığı ile uzlaşıp uzlaşamayacağı konusudur. İnsan ruhunun özü gereği ölümsüz olduğunu içeren bir düşüncenin kabulü, ilk bakışta, tanrısal müdahaleyi yadsır görünebilir; ruh, zaten özü gereği ölümsüz olduğundan, Tanrı istese de onu yok edemez, bu da Tanrının niteliklerinde yetkin olmadığını gösterir gibi bir başka düşünceye yol açabilir. "Belki de ruhun ölümsüzlüğü kavramının ve bu kavramın açıklanabilmesi için baş vurulan metafizik delillerin dini çevrelerde pek hoş karşılanmamasının bir sebebi de bu durumdur."²⁵⁸ Ama gerçekte doğru ve doğal olan bu değildir. Her şeyden önce, Tanrı ve ruh gibi iki ölümsüz arasında kıyaslanamayacak ölçüde büyük farklılıklar vardır. Öncelikle bizler, ruhun, özü gereği ölümsüz olduğu iddiasından hareketle, öncesizliğine ulaşamayız; Tanrı zorunlu iken ruh bu hal içinde bile mümkündür; varlığında, kendini varlığa kavuşturan, varlığı kendinden, öncesiz ve sonrasız bir varlığa muhtaçtır. Çünkü, özü gereği ölümsüz olsa bile, ruhun "bir başlangıcı vardır; ama (varlığının) sonu yoktur; ruh, böylece, ne öncesi ne de sonu olan ölümsüzden ayrılmaktadır."²⁵⁹

Maher ve Royce gibi, Tanrının varlığı ile ruhun ölümsüzlüğü arasında kurulan doğrudan bir ilişkiyi, ölümden sonra hayatın ruh eksenli ontolojik ya da metafizik dayanağı arasında görmenin mümkün olduğunu söyleyenlerin bir amacı da daha önce ifade ettiğimiz gibi Tanrının kendiyle çelişmeyen bir varlık olduğunu ortaya koymaktır. Doğrusu, kendiyle varolan ve özü gereği ölümsüz olan bir ruh anlayışının Tanrı'nın varlık alanını daralttığı gerekçesiyle, metafizik dayanağı reddetmenin²⁶⁰ doğru bir görüş olmadığını iddia edenler vardır. Nitekim,

²⁵⁸Aydın, *Din Felsefesi*, s. 194.

²⁵⁹Royce, a.g.e. s. 324; ayrıca bkz.: Linden-Costello, a.g.e. ss. 198-199.

²⁶⁰Pringle-Pattison, a.g.e., s. 168.

Royce'a göre, "O ... bir öz yaratıp sonra onunla çelişmez. O, yaratıp yaratmamada özgürdür; ama saçma olanı yaratmada özgür değildir. Bu durum, Tanrının kendi kendini belirlemesinden ya da gücünün eksikliğinden kaynaklanmaz; bu durum, O'nun yetkinliği ve sonsuz hikmeti nedeniyle böyledir."²⁶¹ Maher de aynı konuda şunları söylemektedir: "Şurası açık bir şekilde anlaşılmalıdır ki, Mutlak Gücü olan bir Tanrı, mutlak gücünü kullanmak suretiyle, ruhu ya da başka bir yarattığı yok edebilir. Zira her yaratık varlık ve eylemini, Tanrı'nın denetim ve gözetimi altında sürdürür. Kanıt, yalnızca ruhun özü gereği varlığını sürdürmeye uygun olduğunu, onu yokedecek tek etkenin de Tanrı olduğunu ileri sürer."²⁶² Başka bir deyişle, "gerçekte hiçbir yaratılmış güç, ... Tanrı'nın, varlığını koruduğu şeyi yok edemez. İlahi yaratma ve ilahi koruma yalnızca varolmakla ilgili etkin iradeyi içerir. Şu halde Tanrı, ya ruhun daha fazla yaşamasını diler ya da daha fazla yaşamasını dilemez. Eğer Tanrı ruhun daha fazla yaşamasını dilerse, Tanrı'nın iradesi her hangi sınırlı bir güç tarafından engellenemez. Eğer Tanrı ruhun daha fazla yaşamasını dilemezse, o takdirde, ruh, yokluğuna her hangi bir başka varlık neden olmadan, kendi yok olur".²⁶³

Tanrı'nın ruhu mutlak anlamda yok edecek bir eylemde bulunması, Tanrı için negatif bir eylemdir. Bu nedenle, Tanrı'nın, doğası gereği ölümsüz olanı yokluğa göndermesi tutarsız, anlamsız ve kendi düzeniyle çelişki arzeder. Bu tür bir yetkinsizlik Tanrı için imkansızdır.²⁶⁴ Bu bağlamda, Tanrı'ya atfedebileceğimiz en aşırı negatif eylem, ruhu mutlak yokluğa göndermeyi değil, belki ruhda meydana gelecek kimi değişimleri içerebilir. Sözgelimi, "Bir kimse bir ressamın ölümsüz bir resim yapabileceğini, sonra da onu yok edebileceğini; çünkü resim onundur ve ona istediğini yapabilir. şeklinde bir itirazdan hareket ederek

²⁶¹Royce, a.g.e., s. 325; ayrıca bkz.: Linden-Costello, a.g.e., ss. 206-207.

²⁶² Maher, a.g.m., ss. 79-80.

²⁶³ a.e., s. 81.

²⁶⁴ Royce, a.g.e., s. 325; ayrıca bkz.: Linden-Costello, a.g.e., s. 206.

Tanrı da insan ruhunu yok edebilir, çünkü mutlak egemenliği vardır, diyerek yukarıdaki çıkarıma itiraz edebilir. Buna şu şekilde cevap verilebilir: Bu resim, bizim anladığımız anlamda doğası gereği ölümsüz değildir. ... bir kimse, resmi değerli bulduğu için, ressamın böyle davranmasının hikmetini sorgulayabilir... Oysa Tanrı, ne düşüncesini değiştirir, ne de Tanrı hakkında, ruhu ölümsüz yaratmakla ne yaptığını bilemedi, denilebilir".²⁶⁵

Tanrı demeye layık bir varlık, amaçsız bir eylemde bulunmaz; bizler, her şeyimizle sınırlı olmakla birlikte, tanrısal eylemle ondan beklenen amaç arasında çoğu zaman zorunlu bir bağın varolması gerektiğini anlayabilmekteyiz. Sıradan bir insanın hatta bir sanatkarın eylemi amaçlı dahi olsa, kendi çapında yetkin olmayabilir; ama tanrısal eylemin yetkinliğini amacında, amacını da yetkinliğinde görmek mümkündür. Sözgelimi, ölümü, 'yeni bir diriliş' ya da Elisabeth Kübler-Rose'un ifadesiyle 'büyümenin son aşaması' olarak niteleyebilmemizin bir nedeni, eylemde tanrısal amaç ve yetkinliğin bir ölçüde birlikte ortaya çıkmasıdır. Çünkü gerçekte, "yaratılmış bir kişilik olarak ... kişisel varoluşumuz, varlığında, yaratılmamış yüce kişiliğe bağlıdır."²⁶⁶ Tanrı'nın tam, yetkin ve yaratılmamış bir kişiliği vardır. Bu tür bir kişilik de özü gereği basite indirgenemez. Başka bir deyişle yaratılmamış üstün kişilik, başkalarının şekil vereceği bir şey olamayacağı için, eylemlerinde basit hesaplaşmalara özgü bir yap-boz yaklaşımı içinde olamaz. Bu nedenle tüm olanlar yahut olmuşlar ya da olacaklar, Tanrı'nın nazarında, hem ilahi hikmet ve gaye hem de bilgi açısından, kesin, açık ve seçik olmalıdır.²⁶⁷

Doğrusu, kişisel bir Tanrıya inanç ile farklı versiyonları olan ölümden sonra hayata inanç arasında var olduğu öngörülen bu sıcak ve doğrudan ilişki, kurulu dinler söz konusu olduğunda, bütünüyle ortaya çıkar. "Hristiyanlık ve

²⁶⁵Royce, a.g.e., s. 326.

²⁶⁶Taylor, "Immortality", *Problems and Perspectives in the Philosophy of Religion*, s. 482.

²⁶⁷a.e., s. 482.

İslam'da gelecek bir umuda inanç, kendine yönelik ebedi bir kaderle insanları şekillendiren Kadir-i Mutlak bir yaratıcıya inancın tabi sonucudur."²⁶⁸ Öte yandan dini bir bakış açısını savunsun ya da savunmasın, Tanrının varlığı ile ölümden sonra hayat içinde değerlendirdiğimiz ruhun ölümsüzlüğü arasında çok sıkı bir bağlantı bulunduğunu savunanlar olduğu gibi, böyle bir bağlantının olmadığını ileri sürenler de vardır.²⁶⁹ Ahlaki dayanağı tartışırken üzerinde duracağımız gibi, Kant'ın, Tanrının varlığı ile ruhun ölümsüzlüğü arasında zorunlu bir bağın var olmadığını önermesinin²⁷⁰ gerisinde de, öyle anlaşıyor ki, Royce'ın deyimiyle, bizi, "ruh sadece ölümsüz olmalıdır" görüşüne ileten kör bir *duygu*"²⁷¹ yatmaktadır. Kant, bilindiği gibi, önce ruhun ölümsüzlüğünün rasyonel dayanaklarını reddetmiş, sonra da onu, salt aklın bir postulatı olarak kabul etmiştir.²⁷² Çağdaş filozoflardan McTaggart²⁷³ ve Ducasse da Kantın pratik aklın iki ayrı postulatı olarak kabul ettiği ruhun ölümsüzlüğü ile Tanrının varlığı arasında bir bağ olmadığı kanısındadır. Sözünü ettiğimiz bu filozoflar, bu tür bir yargıya, ruhun öncesizliğini öngören bir düşünceden hareketle ulaşmış değildirlere. Başka bir deyişle, ilk bakışta, yukarıdaki yargı ile "öncesiz olan yaratılmış olmayacağından, ölümlü olamaz" söylemi arasında bir ilişkinin olabileceği düşünülse bile, bu söylem, söz konusu filozoflar tarafından ciddiye alınmış görünmüyor. Nitekim Ducasse'a göre, nasıl ki 'Tanrı vardır' önermesi 'Tanrı yoktur' önermesiyle çelişmiyorsa, 'Tanrı vardır', 'Ruh ölümsüz değildir' ya da 'Ruh

²⁶⁸Paul Badham, "Ölüm ve Ölümsüzlük: Global bir Senteze Doğru". (çev.: Cafer Sadık Yaran). *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, (der.: Cafer Sadık Yaran), Samsun: Etüt Yayınları, 1997, s. 169; ayrıca bkz.: Badham, "Does Religion Need Immortality". *Perspectives on Death and Dying Cross-Cultural and Multi-Disciplinary Views* s. 210.

²⁶⁹Koç, a.g.e., s. 213.

²⁷⁰Bkz.: Aydın, *Din Felsefesi*, s. 193.

²⁷¹Royce, a.g.e., s. 323.

²⁷²İmanuel Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*. (çev.: İsmet Zeki Eyuboğlu). İstanbul: Szy Yayınları, 1994, s. 189.

²⁷³McTaggart, a.g.e., s. 278.

ölümsüzdür', 'Tanrı yoktur' önermeleri birbiriyle çelişiktir.²⁷⁴ Şu halde ne Tanrının, ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamada ne de ruhun ölümsüzlüğünün Tanrıya ulaşmada etkin bir rolü vardır. Burada, Ducasse, öyle anlaşıyor ki, Tanrının varlığı ile ruhun ölümsüzlüğü arasında kurulan ilişkinin mantıksal bir değeri ve açıklayıcı bir önemi olmadığı kanısındadır.

Aslında ruhun ölümsüzlüğü ile Tanrının varlığı arasında kurulan ilişki, zorunluluk anlamında, ne su ile üzerinden geçerek ıslattığı arasındaki bağıntıdan hareketle söylenen 'su geçen yer ıslanır' önermesindeki gibi olgusal; ne de x ile insan arasındaki bağıntıdan hareketle söylenen 'x insandır' önermesindeki gibi mantıksaldır. Nitekim, Tanrının varlığı ile ruhun ölümsüzlüğü arasında bir ilişkinin var olduğunu söyleyenlere göre, "Tanrının varlığını kabul edecek olursak, buna bağlı olarak gelecek hayata inanmamız da o ölçüde kolaylaşacaktır."²⁷⁵ Öte yandan, ölümden sonra hayata inanç, bu inancın içeriği ve bir hayat türü olarak niteliği, ilahi dinlerde bağlayıcı bir inanç ilkesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu, kuşkusuz, Jainizm ve Budizm gibi teistik olmayan dinlerde böyle değildir. Bu nedenle, kimi filozoflara göre Tanrı'nın varlığı ile ruhun ölümsüzlüğü arasında kurulan ilişki dinsel nitelikli değildir. Belki de sırf bu nedenle, ölümden sonra hayat inancı, teistik dinlerde Tanrı kavramı ve genel olarak etik koşul içinde yorumlanırken; Jainizm ve Budizm gibi teistik olmayan dinlerde ise, Tanrısız, aydınlatıcı bir bilgi içinde yorumlanır. Doğrusu, inanç ilkelerini net olarak ortaya koyamayan bir dinin bağlayıcılığından söz edilemez. Sözgelimi, iki inanç ilkesi olarak Tanrı'nın varlığı ile ruhun ölümsüzlüğü arasında tutarlı bir dinsel korelasyona yer vermeyen bir dine inanan biri, 'Tanrı'ya inanıyorum, ama ruhun ölümsüzlüğüne inanmıyorum' ya da 'Ruhun ölümsüzlüğüne inanıyorum, ama

²⁷⁴Bkz.: C. J. Ducasse. "A Refutation of Arguments Against the Possibility of Survival". *Religious Belief and Philosophical Thought: Readings in the Philosophy of Religion*. (ed.: William P. Alston), New York .1963. s. 363.

²⁷⁵Koç. a.g.e., s. 213.

Tanrı'ya inanmıyorum' dese her halde tutarsız bir davranış sergilemiş sayılmaz. O, böyle söylemekle yalnızca inancının gereğini yapmış olur.

Ducasse'cı ve McTaggart'cı yaklaşım, tüm bu söylenenleri dikkate almak durumundadır. Ducasse ve McTaggart gibi düşünenler, bu söylemlerinde, zihinlerinden geçirdikleri niteliksiz Tanrı ile nitelikli Tanrıyı birbirine karıştırmış görünüyorlar. Nitelikli Tanrı, ne salt bir kavram, ne de tanrısal bir otorite figürüdür; emekliye ayrılmış, sanki-yok hükmünde halktan uzak bir kral değil, her an yarattıklarıyla ilgilenen, varoluşun her parçasına tepeden tırnağa müdahale eden bir varlıktır. Ruhun ölümsüzlüğü ile Tanrının varlığı arasında doğrudan bir ilişkinin var olduğunu söyleyenler, haklı olarak, "felsefede doğal akılla keşfedilmiş bir İlk Neden olarak, O'nun bütünüyle mükemmel olup kendiyle çelişmediği"²⁷⁶ iddiasında bulunmaktadır. Aynı şekilde, iki vahiy dini olan İslam ve Hristiyanlıkta "kişisel ölümsüzlüğe olan inancımızın mahiyeti ve derecesi genelde, Tanrıya olan inancımızın mahiyeti ve derecesini yansıtır."²⁷⁷ Ya da Pannenberg'in deyimiyle, "bu ikisi, yakın bir ilişki içindedir. İnsanın, kendi kaderini araştırma konusunda bütünüyle bağımlı olduğu Tanrı, ölümden sonra hayatı da garanti eder."²⁷⁸ Doğrusu, psikolojik olarak da insanın kaderi insanı iki şey üzerinde düşünmeye zorlar: Tanrı'nın varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü. Düşüncelerinde ne Tanrı'nın varlığına ne de reel anlamda ruhun ölümsüzlüğüne yer veren materyalistlerin, insan için kolaylıkla kabul edilir görülmeyen mutlak yokluk söz konusu olduğunda, toplum, üst-ben ve süper-insan gibi yaratılmış kimi tanrısal figürlere ve geliştirdikleri kimi alternatif irreel ölümsüzlük anlayışlarına doğrudan sığınarak bu yokluktan bir şekilde kurtulmaya çalıştıkları görülmektedir.

²⁷⁶Royce, a.g.e., s. 325.

²⁷⁷Koç, a.g.e., s. 218.

²⁷⁸Pannenberg, a.g.e., s. 44.

Teistik dini bakış, 'İnsan, ölümden sonra hayata ilişkin bilgilere, baylangıç itibariyle, kendini düşünerek ya da çevresini gözlemleyerek ulaşılmış değildir', çıkarımını mantıksal sonuçlarına götürme çabasında olabilir. Tanrı ile ölümden sonra hayat arasında kurulan ilişkinin bir nedenini, bu noktada görmek mümkündür. Bizler, teistik dini bakış açısına göre, ölümden sonra hayatın bilgisine, Tanrı'nın bildirmesiyle ulaşmaktayız, söz konusu hayatı Tanrı'nın bildirdiği kadarıyla bilmekteyiz. Teistik bir Tanrı'ya inandığını söyleyerek bu söylemi köklü bir biçimde savunan bir dindar, söyleminde bir dereceye kadar haklıdır. Çünkü bir kimse, gönül rahatlığı içinde, Tanrı, insanın metafizik'e ilişkin her konuda olduğu gibi ölümden sonra hayat konusundaki tüm merakını vahiy bildiririsiyle rasyonel düzeyde gidermiştir, gibi bir çıkarımı tutarlı olarak iddia edemez. Ama insan, hiç kuşkusuz, ölümden sonra hayat hakkında bildiklerini, çevresinden edindiği izlenimlerle geliştirebilir; çünkü ölüm ötesine ilişkin olarak hakkında söyleyebileceği, gözden geçirebileceği ve akıl yürütebileceği kimi ayrıntıları yaşamdan çıkarabilir. Dahası, insan her konuda olduğu gibi ölümden sonra hayat konusunda da Tanrı tarafından kimi zaman öz kimi zaman da ayrıntılı olarak sunulan kanıtlara yenilerini ekleyebilir, varolanları genişletebilir ya da söz konusu kanıtları desteklemek için rasyonel bir çaba içerisine koyulabilir. İnancın bu saf aşaması, felsefe ve bilim destekli varolan beşeri açıklama ve yorumlardan anlaşıldığı kadarıyla, din tarihinde, sürekli olarak biraz önce dile getirdiğimiz Tanrı'nın bildirdiği kadarıyla yetinme çizgisinde seyretmemiştir. Bu bağlamda ölümden sonra hayat inancına ilişkin metafizik dayanaklar, belki söz konusu hayata ilişkin olarak ilkin Tanrı tarafından bildirilen ancak daha sonra insanlar tarafından değiştirilen yahut bozulan dayanakları düzeltme çabasının bir neticesi olarak görülebilir. Çünkü, tarihsel olarak ifade etmek gerekirse, insanların çoğu kez Tanrı'dan gelen haberleri ya inkar ettiği, ya olduğu gibi kabul ettiği yahut kendi konumuna göre yorumladığı ve dünya görüşü doğrultusunda değiştirdiği

bilinen en açık gerçekliklerden biridir. Bu çıkarıma paralel olarak, metafizik dayanakları, sonlu hayatta istekleri sonsuz olan insanın yukarıda dile getirilen bu yetinmeyişinin bir ürünü olarak görmek de mümkündür

Sonuç olarak, ruhu, bedenden bağımsız, ve de geniş yetkilerle donanmış olarak kabul ederken, Tanrı ile arasını açarak, onu sorumsuz bir güç durumuna düşürme yanılışına karşı dikkatli olmak durumundayız. Yaşayarak örneklerini gördüğümüz, beşeri adaleti aşan henüz tam olarak gerçekleşmemiş bir tanrısal adaletin varlığını, ruhun özü gereği ölümsüz olduğunu onaylasak bile, ölümsüz Tanrı ve ruh'tan ayrı düşünemeyiz. İkinci olarak, ölüm sonrası varlığı savunan birine yeterince güç verdiğini dile getirdiğimiz metafizik ya da ontolojik dayanak; ölüm sonrası yokluk yanlısı bir materyalist karşısında, Tanrısal güç, bilgi ve iradeye ek olarak, özellikle 'Ölüm Sonrası Yokluk' başlığı altında materyalistik iddialara karşıt olarak dile getirdiğimiz delillere ve 'Metafizik Dayanak' üst başlığı altında temas ettiğimiz çıkarımlara göndermede bulunmaksızın, ruh, kendisine bir tür kutsallık verilerek, herşeyin üzerinde görüldüğü, ben'in ontolojik sürekliliğinin yalnızca ruh kavramının analizinden ya da özünde taşıdığı arzudan çıkarılacağı iddia edildiği müddetçe, ölümden sonra hayat lehine aldatıcı yada safdilli olmadan öte bir değer ifade etmez. Bunula birlikte, Tanrı'nın insan ruhunu yok edeceğini destekleyecek doğru düzgün bir neden yokken; ruhu sürekli yaşatacak pek çok haklı neden vardır. Bunların bir bölümünü, biraz sonra ayrıntılı olarak üzerinde duracağımız ahlaki dayanakların içinde bulmak mümkündür.

2. Ahlaki Dayanak

Ölümden sonra hayatın ruh eksenli metafizik ya da ontolojik dayanağını bir önceki bölümde ayrıntılı olarak tartıştık. Ruh eksenli bu dayanağın, tartışma süreci içinde, sadece 'basit bir töz bozulmaz' biçimindeki *a priori* öncülü içerdiğini

söylemekle yetinmeyip, aynı zamanda anahtar deyim olan ruhun, süper-organik hayat düzeyine sahip bir varlık olduğuna ilişkin yeni çıkarımlara göndermede bulunmak suretiyle, dayanağın; hem mantıksal uzantılarını ve çözümleyici gücünü ortaya koymaya, hem de 'basit bir töz bozulmaz' gibi salt metafizik bir spekülasyonu temel aldığı ileri sürenlerin çıkarımlarının ve sözgelimi C. D. Broad gibi "kullandıkları öncüller bana son derece şüpheli geliyor"²⁷⁹ şeklinde düşünenlerin iddialarının, söz konusu dayanağı sarsacak kadar güçlü olmadığını göstermeye çalıştık.

Eflatun'cu tarihsel bağlamından kurtarmak ve günümüzün felsefi ve bilimsel verilerine göndermede bulunmak suretiyle metafizik dayanağa ilişkin yaptığımız çıkarımlar, onun, insanın ölümden sonra hayatla ilgili derin psikolojik isteğini hala karşıladığını bir şekilde ortaya koymuş görünüyor. Bununla birlikte, ruhun spiritüel bir töz oluşundan ve basitliği nedeniyle bozulmayışından hareket eden metafizik dayanak, doğrudan kendini kabul eden ya da reddeden birine, ruhun ölümsüzlüğü ile dini inançlar arasında bir ilişkinin varolduğunu savunma hakkı tanımayabilir. Hatta bütünüyle rasyonel nitelikli olan bu kanıta dayalı bir ölümden sonra hayatla bireyin ahlaklı ya da ahlak dışı eylemleri arasında bir ilişki kurmak da mümkün olmayabilir. Böyle olunca da ruhun salt ruh olduğu için ölümsüz olduğu iddiasının, tek başına, teizmin va'd ettiği ölümden sonra hayata hizmet edecek kadar güçlü olmadığı anlaşılır. Öte yandan, metafizik kanıtı tek başına yeterli gören biri, tartışma sürecinde, kimi ek yahut bütünleyici verilere göndermede bulunarak kanıtın ilgili iki basamağını desteklemediği ya da diğer kanıt türleriyle arasında olan bağı güçlü bir biçimde kuramadığı müddetçe, doğal olarak, tanrısal müdahale ile bireysel inanç ve eylemin söz konusu kanıtın ne lehinde ne de aleyhinde işlevsel olamayacağı görüşüne ulaşabilir; sonuçta da

²⁷⁹C. D. Broad, *Mind and its Place in Nature*, London: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1949, s. 483. (Bu esere bundan sonra kısaca *Mind* diye atıfta bulunulacaktır).

ontolojik açıdan adeta ölümden sonra hayatın özünü oluşturan iki önemli unsuru; a) teistik sistemlerde önemli bir yer tutan cennet ve cehennem anlayışlarını, b) bireysel inanç ve eyleme bağlı olarak kazanılan ölüm ötesi ontolojik tabakalaşmayı, daha radikal bir biçimde yorumlamak zorunda kalabilir. Ne var ki, hem çoğunluğun katılımının sağlanması, hem de çoğunluk tarafından savunulması oldukça güç görünen yukarıdaki iddialarla varılan bu sonuçlar, ne dışsal olarak karşıt görüşlere dayanacak kadar yeterince sağlam, ne de içsel olarak kendi içinde tutarlı görünüyor. Her şeyden önce, metafizik kanıtın nihai özünü oluşturan 'ruh özü gereği ölümsüzdür' gibi bir iddiadan hareketle, tüm insanlara, hiçbir şeylerine bakmaksızın, ölüm ötesi aynı statüyü va'd eden alternatif bir ölümden sonra hayat, varsa eğer, anlaşılır değildir. Böylesi bir anlayışın gerçekte felsefi açıdan doğru olduğu iddia edilemez. Aynı şey din için de geçerlidir. Nitekim din, öngördüğü ölüm ötesi bireyler arası ontolojik tabakalaşma gereği, insanın nihai kaderi ile inancı ve davranışları arasında doğrudan ilişki kurar. Bu durum, özellikle insana bu dünyada tek hayat va'd eden dinler açısından böyledir. Bu dinler, kişisel ölümsüzlüğün imkanı için gönderme yapılan Tanrı'nın mutlak gücüne, bilgisine ve iradesine inanç gibi olmadan olmaz dedikleri kimi bağlayıcı unsurların yanında, insanın kurtuluşu açısından gerekli ve özel davranış modellerinin üzerinde de önemle dururlar.

Aslında ahlaki dayanak açısından burada konumuzla ilgili temel soru öz olarak şudur: Ahlak ile ölümden sonra hayat arasında bir ilişki var mıdır? Doğrusu bu soruya farklı cevaplar verilmiştir. Hatta bu konudaki yaklaşımlar, her hangi bir sınıflamaya tabi tutulamayacak kadar çok²⁸⁰ olmakla birlikte, ahlak ile ölümden sonra hayat ilişkisi probleminin soyut ve somut olmak üzere iki versiyonunun

²⁸⁰Lamont, a.g.e., s. 142; Broad, *Mind*, s. 491.

olduğu söylenebilir. Bu bölümdeki amacımız, ahlaki dayanağın her iki versiyonunun ölümden sonra hayatın varlığı açısından taşıdığı değeri tartışmaktır.

a. Ahlaki Dayanağın Soyut Versiyonu

Ahlaki dayanağın soyut versiyonu, içeriksel olarak ölümden sonra hayatın vurguladığı, niteliksel olarak da çoğu ahlakçıya göre tanımlanamaz kabul edilen, ancak kendileri olmadan ahlaki önermelerin mümkün olmadıkları yahut bir değer taşımadıkları iyilik ve kötülük kavramları ile bunların mümkün uzantıları üzerinde yoğunlaşır. Başka bir deyişle, ahlaki dayanağın soyut versiyonu öz olarak şunu ifade eder: "Ahlak yasası, en yüksek iyi'yi gerçekleştirmemiz için çabalamamız gerektiğini emreder."²⁸¹ Bu ilkenin değişik soruları içerdiği ileri sürülebilir. Ancak araştırmamız açısından bizi ilgilendiren ve birinci dereceden önem arzeden sorular, öyle görülüyor ki, ödev içerikli bir ahlaki maksimin ölümden sonra hayatla olan bağlantısı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Şimdi biz genelde ahlaki dayanağın teorik ya da soyut yönüne ilişkin ilkeyi dikkate alarak ahlaki sorguladığımızda sorgulanan alanda ölüm ötesiyle, ölüm ötesini sorguladığımızda, sorgulanan alanda ahlakla karşılaşabilir miyiz? Ya da daha özel olarak, aynı ilkeden hareketle, geniş anlamı içinde En Yüksek İyiler'den birini gerçekleştirme, sözgelimi, x'in ödevi olunca, doğrudan ahlakla bağlantılı bu ödevler ile ölümden sonra hayat arasında ne tür bir bağın ya da ilişkinin varolduğu iddia edilebilir?

Biz, ahlaki dayanağın bu iki versiyonuna giriş sadedinde sırayla soyut bağlamda Kant'ın yaklaşımını, somut bağlamda ise Liberal Dindarlık'a özgü 'Ahlaki Ölümsüzlük' anlayışını öz olarak ifade ettikten sonra, ahlak ile ölümden

²⁸¹Peterson ve diğerleri, a.g.e., s. 191.

sonra hayat ilişkisini, yine soyut ve somut olarak, kanıtsal düzeyde daha geniş bir perspektiften irdelemeye çalışacağız.²⁸²

Bilindiği gibi, gerçekte Kant'a göre, ruhun ölümsüzlüğü kanıtlanamaz. Kant sadece, En Yüksek İyi'nin gerçekleştirilmesini sonsuzca ilerleyen bir hayata bağlı gördüğünden, ruhun ölümsüzlüğünü kaçınılmaz olarak saf pratik aklın bir postulatı olarak görmüştür. Burada karşımıza çıkan tek iddia, bir *sanki felsefesi*'ne kapı aralamak pahasına, biri de ruhun ölümsüzlüğü olan üç postulatı eksen alan bir ahlak öğretisi oluşturmaktır.²⁸³ Tanrının varlığını kanıtlama noktasında ontolojik ve kozmolojik delillerin yetersizliğinden hareketle ahlak kanıtına sarılan Kant, bu kez de ölümden sonra hayatın ruh merkezli dayanağının yetersizliğinden hareketle ahlakın olabilirliği için, ruhun ölümsüzlüğünü pratik aklın üç önemli postulatından biri olarak görür. Bu nedenle, saf pratik aklın ilkeleri ile kanıtlanamayan ruhun ölümsüzlüğüne sadece bir postulat olarak inanılması gerektiğini ileri süren Kant, bütün çabasını ahlak üzerinde daha net bir ifadeyle En Yüce İyi'nin gerçekleştirilmesi doğrultusunda yoğunlaştırmıştır.

Kant, saf pratik aklın postulatlarının insanı ahlaklı olmaya ileten mantıksal uzantılarının varolduğu kanısındadır. Kant'a göre, "Dünyada en yüksek iyinin gerçekleştirilmesi ahlak yasasınca belirlenebilen bir istencin zorunlu nesnesidir. Bu istenç de amaçların ahlak yasasına eksiksiz uygunluğu en yüksek iyinin en üst koşuludur. ... bu uygunluk pratik gerekimli bir nesne olarak istenir, bununla da ancak eksiksiz uygunluğu doğru, sonsuza değin yürüyen, bir ilerleme

²⁸²Ahlak ile ölümden sonra hayat ya da dar anlamda ruhun ölümsüzlüğü arasında öngörülen ilişkinin varlığı kabul edildiğinde, soyut çıkarımlar bağlamında, akla ilk gelen filozof kuşkusuz Kant'tır. Bununla birlikte, gündelik hayattan alınan ve ölümden sonra hayat olmadan çözümü mümkün görünmeyen bir takım problemler eşliğinde, ahlaki dayanağı somut olarak tartışan Emerson Fordick ve A.E. Taylor gibi düşünürleri de hatırlamak gerekir. Bkz.: Lamont, a.g.e., s. 147vd.

²⁸³Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz.: Mehmet Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Ankara: Umran Yayınları, 1981, s. 28vd.; krş.: Pringle-Pattison, a.g.e., s. 175vd.

içinde karşılaşılabılır ... Bu sonsuz ilerleme, ancak us taşıyan bir varlığın sonsuza değin süren varoluşu ve kişiliği (buna ruhun ölümsüzlüğü denir) varsayımıyla olanaklıdır. Öyleyse, pratik olarak, en yüksek iyi yalnızca tinin ölümsüzlüğü varsayımıyla olanaklıdır".²⁸⁴

Kantın ileri sürdüğü bu kanıtlama türünün, ölümden sonra hayata inanma konusunda iyi bir neden olmadığını düşünen felsefeciler vardır. Nitekim, Brain Davies'e göre, "birileri kuşkusuz bu kanıtı hemen eleyebilir, çünkü insanlar, kendi üzerlerinde ve kendilerine karşı olan her hangi bir ahlak yasası fikrini reddedebilirler. Onlar, sözgelimi, ahlaki yargıların subjektif duygulanım gibi bir şeyi temel aldığını söyleyebilirler."²⁸⁵ Subjektif duygulanım itirazı, öyle anlaşılıyor ki, Kant'ın ortaya koymaya çalıştığı ahlak teolojisinin en zayıf noktalarından biridir. Çünkü Kant, ne saf pratik aklın postullarına hak ettikleri değeri yüklemiş, ne de, bir takım sözde antinomilere bağlı kaldığından, postulatlar arasında kurulması gereken bağı kurabilmiştir. Bu nedenle, ruhun ölümsüzlüğünü, hem kabul hem de red konusunda, net bir şey söylemek mümkün değildir; başka bir deyişle, ne 'beşeri ruh ölümsüzdür' ve ne de 'beşeri ruh ölümlüdür' demek bizi bir çelişkiye düşürür. Kant'ın bu noktada, ruhun ölümsüzlüğünü kabul etmiyorum diyen birine vereceği doyurucu bir cevabı yoktur. Aslında Kant bunun bilincindeydi. Kant, bize göre, tek başına alındığında ruhun ölümsüzlüğünün içeriği oldukça dar ve zayıf olan bir postulat olduğunun da bilincindeydi. Ruhun ölümsüz bir varlık olduğu ispat edilse bile, ölümsüz ruh tek başına ne ahlakı ne de ölümden sonra hayatı üstlenebilirdi. Kant bu nedenle, hem özlediği ahlak türünü pratik hale getirmek hem de bu darlık ve zayıflıktan kaynaklanan boşluğu doldurmak için, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, ruhun ölümsüzlüğüne ek olarak Tanrı ve özgürlük olmak üzere iki postulat daha ekledi.

²⁸⁴Kant, a.g.e., s. 189.

²⁸⁵Brain Davies, a.g.e., ss. 228-229.

Şimdi, ahlaki dayanağın soyut versiyonunu biraz daha yakından irdelemeye çalışalım. Öncelikle, soyut bağlamda, netice deyim olarak görmemiz mümkün olan 'En Yüksek İyi' deyimini, bir çaba gerektiren ve ancak belli koşullar altında gerçekleşmesi mümkün olan her hangi bir istekle karşılayabiliriz. Bu istek, bitmeyen mutluluğu elde etme, tükenmeyen aşkı yakalama, mutlak adaletin özlemine giderme, Tanrı'nın hoşnutluğunu elde etme ya da Broad'ın bildirdiğine göre, Taylor'un dediği gibi "kabaca gerçeği bilme ve keşfetme, erdeme ulaşma ve uygulama, güzeli yaratma ve gerçekleştirme"²⁸⁶ olabilir. Ahlaki dayanağın soyut versiyonu ile bir tür en yeksek iyi olarak ahlaki ödev arasında kurulan ilişki, öz olarak, şunu ifade eder: "Bizler ve tüm insanlık eninde sonunda yok olacaksa, karşıt alternatife bağlı olarak yapmamız gereken kimi eylemler ödevimiz olmayacaktır."²⁸⁷ Bu iddia, makul bir kesinlikle, ahlaki dayanağın soyut versiyonu ile ölümden sonra hayat arasında bir ilişkinin varolduğunu öngörür. Hal böyleyken, ahlaki dayanağa karşı çıkanlar, yukarıdaki iddiayı aşırıya varan bir yorum içine sıkıştırarak ahlaki dayanağın soyut versiyonunun geçersiz olduğunu rasyonel düzeyde göstermeye çalışırlar. Bunu kanıtlamak için de sözgelimi Broad'ın yaptığı gibi, şu türden bir akıl yürütmeye giderler:

i- X, y'yi yapmanın kendi ödevi olduğunu düşünür, (y yerine, her hangi bir ödev konabilir)

ii- Y, x gerçekte ölümsüz olmasaydı, x'nin ödevi olmazdı,

iii- Y sadece ve sadece, x gerçekte ölümsüz ise, x'nin ödevi olacağı gerçeğine rağmen, x, ölümsüz olup olmadığı konusunda daha önce bir bilgiye sahip olmadan, y'nin kendi ödevi olduğunu bilebilir.²⁸⁸

²⁸⁶Broad, *Mind*, s. 494.

²⁸⁷a.e., s. 492.

²⁸⁸Bkz.: Broad, *Mind*, s. 500.

Bu akıl yürütmenin ışığında varılmak istenen sonuç bellidir: Ahlak ile ölümden sonra hayat arasında, iddia edildiğinin aksine, hiçbir ilişki yoktur; bu nedenle ölümden sonra hayat olasılığının, ne değer yüklü ya da nötr eylemleri belirlemede bir rolü vardır, ne de bu olasılık adı geçen ödevlerin ön koşuludur. Bize göre, özünde taşıdığı aksaklık giderilmediği müddetçe, yukarıdaki akıl yürütmeye bağlı kalınarak, ne ahlaki dayanağın soyut versiyonunu gereği gibi anlamak, ne ölümden sonra hayat ile ahlak arasındaki ilişkiyi reddetmek, ve ne de ölümden sonra hayat hakkında konuşmak mümkün görünüyor. Aslında böylesine önemli bir konuda, bu tür bir akıl yürütmeye bel bağlamak, öyle anlaşıyor ki, ahlaki dayanağın soyut versiyonunu, farklı alanlara çekerek, yeterince kavrayamamak yanılığısından kaynaklanmaktadır. Biraz önce sözünü ettiğimiz aksaklık kısaca şudur: Ölümden sonra hayatın varlığı ile ahlaki dayanağın soyut versiyonuna ilişkin önermeler arasında varolduğu iddia edilen zorunlu/analitik bağı, gerçekte varolmadığıdır. Bizim burada, Broad'ın aksine, öncelikli olarak yapmaya çalıştığımız şey, i ile ii önermelerini, doğru anlaşılmasını gerektiren bir zorunluluk nedeniyle bir ölçüde sınırlayarak aralarında bulunan mümkün bağı doğrulayan, geniş anlamda kimi ontolojik ve epistemolojik verilerin var olduğunu göstermekten ibarettir. Herşeyden önce, bir kimse, ölümden sonra hayatın imkanına değil, nitelikli bir akla göndermede bulunarak, "yetkin ve bütünüyle aydınlanmış bir aklın, vicdanın kategorik olarak yasakladığı şeyi yapmamızı istemesi mümkün değildir"²⁸⁹ diyebilir. Bu tür bir iddia da bizi ne ölümlü ne de ölümsüz yapar. Teistik öğretilerin, bize, ölümden sonra hayata inananın yapmak ve yapmamak zorunda olduğu kimi ahlaki ödevlerinin varlığından söz etme imkanı verdiği de doğrudur. Ama bununla gerçekte, teistik öğretilerde, ödev ile ölümden sonra hayat arasında zorunlu bir bağı var olduğu değil, daha çok amaçlı ve önceden ilahi buyruklarla belirlenmiş ödevlere ölümden sonra hayatta verilecek

²⁸⁹Maher, a.g.m., s. 75.

uygun karşılıkların varolduğu vurgulanır. Öngörülen iddia, başka bir deyişle, teistik sistemlerin ödev ile ölümden sonra hayat arasında zorunlu bir bağın varolduğunu yadsıma bizi teistik bir yanılgıya düşürseydi, o taktirde, biraz önce yukarıda sıraladığımız, Broad'ın, ahlak dayanağı bir bütün halinde savunan Taylor'u suçlayarak, i, ii ve iii'ün aralarında var olduğunu iddia ettiği analitik bağın geçerliğini onaylamak zorunda kalacaktık. Bu da bizi, zorunlu olarak, teist ile bedeninin ölümünden sonra kendi olarak varlığını sürdürecektir insanın, bir ve aynı insan olacağı sonucuna iletecekti. Oysa gerçekte teistik öğretiler, en yüksek iyi örneği olarak her hangi bir ödev ile ölümden sonra hayat arasında zorunlu bir bağ kurmayı değil, teist gibi (her ne tadar görünüşe göre ateist istemese de) ateistin de ölüm sonrası kendi olarak varlığını sürdüreceğini söyler. Teistik öğretiler, bu anlamda, içinde yaşadığımız dünyada kimi nedenlerle ertelenip de karşılığını bulamayan eylemleri kollar. İyiliği ve yüceliği herşeyden daha çok insan üzerinde görülen Tanrı'nın insanı kimi eylemlerle yükümlü kılıp da eylemlerinin karşılığını vermemesi, beklenen Tanrısal adaletin hiçbir zaman gerçekleşmeyeceği sonucuna iletir. Bu sonuç, yalnızca Tanrı açısından değil, aynı zamanda insan açısından da olumsuzluklar içerir. Çünkü, yükümlülüklerin gün gibi belirlenmesi, buna karşılık eylemlerin hak ettiği karşılıkla birebir örtüşmemesi insan onuruna yakışan değeri bir anda sıfırlar.

Öte yandan, bir insan bir ödevi yalnızca ölümden sonra hayat var olduğu ya da buna inandığı için yapmak zorundadır, gibi bir iddia geçerli olsaydı, hiçbir ateist ya da materyalistin, ödev konusunda, parmağını bile kımıldatmaması gerekirdi. Bize göre "hayat yalnızca başka bir dünya için hazırlık yapmak değildir, hayatın bir de kendine özgü değeri vardır, ve hayat dünya standartlarına göre mümkün olduğu kadar çok itibar, güzellik ve zenginlik ile donatılmalıdır."²⁹⁰ Biz,

²⁹⁰Landman, a.g.e., s. 104.

hayatın bütünlüğünü bir 'sorumluluk bilinci' içinde algılamak zorundayız; aksi halde, uğrunda çaba sarfettiğimiz özgürlük, bizim için bir tür tutsaklık haline dönüşür. Sorumluluk bilinci varsa kişilik de vardır; sorumluluk bilinci olmayan insan, kişiliği sağduyu düzeyinde oluşmuş olmayacağından, yalnızca biyolojik varlık olmanın ihtirasını taşır, onun gereğini yapar. Sorumluluk ve özgürlük bilinci, ölümden sonra hayat ile ahlaktan bağımsız olmaksızın, özellikle spiritüel ilerlemenin birinci dereceden iki ön koşulu durumundadır. Ölümden sonra hayatın varlığı konusunda hiçbir bilgisi olmayan ya da çok az bilgisi olan birinin, sırf bu nedenle, kendinden beklenen görevi, gereği gibi yapmadığı, ciddi olarak ileri sürülemez. Ne 'yapmam gereken bir ödevim var' ile 'ölümden sonra hayat yoktur' arasında, ne de 'yapmam gereken bir ödevim yoktur' ile 'ölümden sonra hayat vardır' arasında bir çelişki vardır. Öyleyse bu ikisi arasında, subjektif etik duygulanım itirazına hedef olmadan, olsa olsa sentetik bir bağ olabilir, demek durumundayız.

Gerçi, ahlaki dayanağın soyut ve somut versiyonları ile ölümden sonra hayat arasında, sentetik de olsa, bir ilişki olmadığını iddia edenlerin bir sözcüsü olarak, Broad, bu konuda şöyle demektedir: "Akıllı her varlık sınırlı bir zaman varlığını sürdürmekle birlikte, yine de akıllı bir varlık türü sürekli var olabilir. İnsanlığın bilimsel keşif ve sanatsal hazineleri, bir tarafta bir insan ırkının talihi kararırken, bir başka tarafta talihi gülen başka bir insan ırkı tarafından bilinip takdir edilebilir. Bu varsayıma göre insanlar arasındaki ilişkileri içeren, ya da insan karakterleri arasında biriken tüm değerler gerçekte yok olacaktır; ama iyi bir ilgi yok olmaktan kurtulacaktır. İleri sürdüğüm bu hipotez, dünya tarihinde defalarca gerçekleşmiştir; bir ırk (sözgelimi, Grekler) parlayıp yok olduğunda, eninde

sonunda bir başka ırk parlayarak, yok olan ırkın sanatsal, edebi ve bilimsel ürünlerinden ilham almıştır".²⁹¹

Bu çıkarımların bir ölçüde insanı tatmin ettiği ve herşeyin fenomenal süreklilik içinde var olacağı söylendiğinde, "bu anın başlangıcından önceki dünya tarihi ile bu andan sonraki dünya tarihinin her hangi bir içsel değere sahip olacağı"²⁹², rasyonel düzeyde, ciddi olarak iddia edilemez. Herşeyden önce, sözgelimi, bir y toplumunun kendinden önceki bir x toplumunun tüm kültürel mirasının devralması y toplumunun, y toplumundan sonra gelen bir z toplumunun da kendinden önce gelen y toplumunun kültürel mirasına konması z toplumunun, *ad infinitum*, devam etmesini içeren bir iddiadan hareketle ulaşılan garantisiz fenomenal bir süreklilik, hiçbir zaman insan zihnini tatmin eden numenal sürekliliğe denk değildir. Teistik sistemlerin öngördüğü, birey açısından da egzistansiyel bir önem taşıyan ölümden sonra hayat, *de facto*, bireyi ilgilendirir. Bir y toplumunun kendinden önce yok olan bir x toplumunun kültürel mirasına konmasının, yok olan toplumda haksızlığa uğrayan ve adalet bekleyen bireyler açısından her hangi işlevsel bir değerinin varlığından söz edilemez. Ve bu söylemin, sürekli varolmak arzusunda olan insanı, fazlasıyla dış koşullara feda etmeye kapılar aradığı açıkça ortadadır.

Broad'ın aşağıya aynen aktardığımız şu itirazı oldukça temelsiz görünüyor; "Tüm bilimsel bilgimizin yok, tüm sanatsal ürünlerimizin heder olacağı ya da her hangi şuurlu bir varlık tarafından ne takdir edilip ne de onaylanacağı, kişisel benliğimizde ve beşeri ilişkilerimizde yer alan tüm değerlerin kaybolacağı bir an düşündüğümüzde, bundan, burada ve şimdi söz konusu güzelliklerin peşine

²⁹¹Broad, *Mind*, s. 495.

²⁹²a.e., ay.

düşmenin ya da kendilerine ulaşmak için diğer haz veren şeyler için fedakarlık yapmanın bizim için akıldışı olduğu sonucu çıkar mı?"²⁹³

Kuşkusuz insan yalnızca süreklilik adına birşeyler yapmaz; o, sürekliliğe inanmasa bile, süresiz de olsa yaşamak için bir şeyler yapmak zorundadır. Sözelimi geçimini sanatla uğraşarak sağlamaya çalışan birinin, ölümsüz denebilecek kadar değerli yapıtlarını, kuşaklara aktarma gibi her hangi bir amaç güdmeksizin, sırf bu dünyada daha rahat ve üstün bir yaşam sürmek için ürettiğini iddia etmede mantıksal bir çelişki yoktur. Çünkü, psikolojik olarak, "insan, bu dünyadaki hayatını mümkün olduğunca uzatmayı arzular; fiziksel olarak değilse bile en azından manevi olarak. Bedeni varlığının son bulmasıyla isminini de yok olmasını temin etmek için birşeyler yapmayı arzular. Fetheder, inşa eder, keşifler yapar, resim yapar, beyitler, mısralar dizer, şarkılar söyler. Hepsisi de ismini ve şöhretini muhafaza uğruna ... mutlak fenayı boşa çıkarmak için birşey yapmalı ve başarmalıdır. Eğer hiçbir şey yapılamayacak dahi olsa, en azından ismini gelecek yıllara, mümkün olduğunca uzak zamanlara taşıyacak çocuklar bırakmalıdır geride".²⁹⁴

Gerçekte, insan sonsuz beklentileri olan bir varlıktır; şimdikine mümkün olsa bile, derin psikolojik istek nedeniyle, gelecekteki beklentisini sansürlemek bir işe yaramaz. Ölümden sonra hayatın bu içeriği ile ahlak kanıtını oluşturan önermeler arasında, az bir düşünme ile ortaya konabilecek, doğrudan bir ilişki vardır. Doğrusu bir ahlak öncülü, büyük özveriler gerektiren eylemlerden oluşur; ama bununla kalmaz; o, gereğini yapan bir insanın, uzak gelecekte, talihsiz olmayacağına ilişkin işaretler de taşır. Bu çıkarım da yaşadığımız dünyada iyiler var, kötüler var, kimseye hesap vermeden dilediği gibi yaşayanlar var, türlü

²⁹³Broad, *Mind*, s. 496.

²⁹⁴Muhammed Münevver, *İkbal ve Kur'ani Hikmet*, (çev.: M. Ali Özkan), İstanbul: İnsan Yayınları, 1995, s. 91; krş.: Unamuno, s. 58.

kötülük ve haksızlığa uğramış ama hakkını alamamışlar var, ve benzeri hayattan alınan örneklerle ilişkin söylemleri dikkate almayı gerektirir. Tüm bu söylemler, bizi, sadece i ve ii arasında zorunlu bir bağın olmadığına değil, aynı zamanda iii'ün de, i ve ii ile birlikte düşünüldüğünde, bağlayıcı olmadığı sonucuna iletmektedir. Nitekim bunlardan yalnızca birini, yahut her ikisini ya da her üçünü birlikte reddetmek mantıksal açıdan çelişkili ve tutarsız bir durum arzemez.

Burada, öyle anlaşıyor ki, ahlaki dayanağın soyut versiyonu ile ölümden sonra hayat arasında sentetik de olsa bir bağın var olduğunu iddia etmek, şu iki koşula bağlı olmaktadır: a) Eylem ya da görev alanını daraltmak, b) Bu alanı din/ahlak ile nitelendirmek. Bunu yapmamız mümkünse, burada, ahlaki dayanağın soyut versiyonu lehine, şu türden özel bir akıl yürütmeye gidebiliriz:

i- Kimi türden eylemleri gerçekleştirmenin görevim olduğunu bilirim. (Bu eylemlerden biri, sözgelimi, En Yüksek İyi'yi gerçekleştirmeye ilişkin din/ahlak nitelikli bir ödev olabilir).

ii- Ölümsüz olmasam, bu tür eylemleri gerçekleştirmenin görevim olmadığını anlarım.

iii- Öyleyse ölümsüzüm, (ya da ölümden sonra hayat vardır).²⁹⁵

Doğrusu ödev olarak yaptığımız herşeyi ölümden sonra hayatla bağlantılı görmemiz nasıl imkansızsa, ödev olarak yaptığımız hiçbir şeyi ölümden sonra hayatla bağlantılı görmememiz de aynı ölçüde imkansızdır. Belki de sırf bu nedenle, ölümden sonra hayat ile ahlaki eylemler/ödevler arasında köklü bir ilişkinin var olduğunu ileri sürenler vardır. Bu alanda "*The Immortality of the Soul*" yazısı ile ünlü Maher'e göre, "ölümden sonra hayata ilişkin en önemli istek

²⁹⁵Krş.: Broad, *Mind*, s. 499.

ahlaktan gelmektedir ... Rasyonel özümüzün en önemli kesin kanıları arasında yer alan doğru ile yanlış, ödev ile iffet, hak ile sorumluluk gerçeği ... "²⁹⁶, ahlakın üzerinde durduğu önemli bir konudur. Ahlakın üzerinde durduğu sorumluluk gerçeği, son tahlilde, bireysel eyleme ilişkin 'sorgulama'dan bağımsız değildir. Eğer bu doğru ise, ölümden sonra hayatın kapsamında değerlendirilen, ruhun ölümsüzlüğü, 'diriliş', 'sorgulama', 'cennet, 'cehennem', 'araf' ve benzeri metafizik konular ahlak ile ilişkili olmak durumundadır. Hatta ahlak ile ölümden sonra hayat arasındaki ilişkinin oldukça köklü olduğuna dikkat çeken Berdyaev'e göre, "etik eskatolojik olmalıdır. Ölüm ve ölümsüzlük sorunu kişisel etik'in temelidir, ve bu etik, bizi, her eylem ve hayat türü ile karşı karşıya getirmektedir. 19. ve 20.yy etik'inin karakteristiğinde olduğu gibi, ölüme duyarsız kalmak ve onu unutmak, hem bir bütün olarak dünyanın kaderine duyarsız kalmaktır, hem de kişilik ve ölümsüz kadere duyarsız kalmaktır. Kelimenin tam anlamıyla söylemek gerekirse, ölümü asıl sorun olarak benimsemeyen etik bir sistemin her hangi bir değeri yoktur. Böyle bir etik, yine de değer ve yargılarla ilgilenmekle birlikte, nihai yargı ve değer konusunu, kısaca Son Yargıyı unutmaktadır".²⁹⁷

Ölümden sonra hayatın varlığını da yakından ilgilendirecek, aralarında daha köklü bağların var olduğu en az iki ya da daha fazla fenomen bulmak zorundaysak, bunları uzakta değil, kendimizde ya da nedeni olduğumuz ahlaki eylemlerin analizinde aramalıyız. İnsan yapmak istediği ya da yapmak zorunda kaldığı eylemde genellikle uzak ya da yakın bir amaç tasarımlar. Kendisine yükleyeceğimiz anlam da amacı belirler. Pragmatik, hedonistik ya da eudaimonistik amaçlar, akla gelen ilk çıkarımla, hemen sayabileceğimiz amaçlardır. Amaçlar arası subjektif bir derecelenme söz konusu olmakla birlikte, bu bağlamda sayılabilecek çok sayıda amaçtan birinin, olumsal olarak

²⁹⁶Maher, a.g.m., s. 75.

²⁹⁷Berdyaev, a.g.m., s. 490.

yokluğundan söz edilemez. Çünkü her halükarda "evrende bir amaç farkedilmektedir, canlılar gibi nesnelerin de, kısacası her şeyin, gözlerini dikip dikketle üzerine doğru yürüdükleri bir amaçtır bu. Ve bu amaç, iyinin, daha iyinin ta kendisidir."²⁹⁸ Söylemeye çalıştığımız şey, ödev-amaç ilişkisi sürecinde, ölümden sonra hayatın da yüce ve görünürde uzak bir amaç olarak mümkün olduğudur. Landman'ın dediği gibi "insan en yüce aşamaya yalnızca ötede ulaşır. Öyleyse öte her halükarda bu dünyada uğrunda çaba harcamaya değer bir amaçtır. ... hayatın önemi öteki dünyadadır."²⁹⁹ Bu nedenle bir teist, bütün düşünce ve eylemlerini, Tanrı'nın hoşnutluğuna da ileten bu amaç etrafında örgüleyebilir. Varsa planlarını bu amaca ulaşmak için yapabilir, projelerini bu amaca ulaşmak için çizebilir. Varoluş üzerinde düşünülmesi ve bilinmesi gereken önemli bir fenomendir. Bununla birlikte hayatın yaşamaya değer olup olmadığı, öyle anlaşıyor ki, varoluştaki amacın bilinip bilinmemesine bağlıdır. Hayatın, kimi acı ve kötülükler içerdiği ileri sürülerek, amaçtan yoksun olduğu iddia edilebilir. Ama acılarla dolu hayatı yaşanır hale getirmek için, bu geçici ve süreksiz hayatın hemen her aşamasında, göreceli de olsa, ayrı bir yüceliğe ulaşmak gerekir. Hayat, bu anlamda çok şey va'd ederken, "eğer tüm insanlığın inancı mutlak yokoluş olsaydı, buradaki hayat hemen hemen tüm büyüsunü yitirir ve düpedüz bir saçmalıktan başka bir şey olmazdı."³⁰⁰ Bu söylediklerimiz yeterince teorik ve soyut görünüyor. Ancak şurası da açıktır ki, bir problemin, varolan teorik ve soyut yönüne ilişkin yorumları yapmadan, pratik ve somut yönünün kapalılığını gidermenin de başka bir yolu yoktur.

Ahlaki dayanağın soyut versiyonunu tartışırken gündeme getirdiğimiz yalnızca '*sankiler*'den hareketle ulaşılabilecek sonuçlar, yaşanan ve gözlemlenen

²⁹⁸Denis, *Ebedi Olan Ruhtur*, s. 87.

²⁹⁹Landman, a.g.e.. s. 103.

³⁰⁰Münevver, a.g.e.. s. 91.

'gerçekler'lerden hareketle ulaşılabilecek sonuçlardan daha sağlam olduğu ciddi olarak iddia edilemez. Bu doğru ise, ahlaki dayanağın somut versiyonunun, bir postulatın mümkün uzantılarından daha fazlasını içerdiğini ifade etmek gerekir. Bu versiyon, sözgelimi, yalnızca, paha biçilmez değerdeki beşeri kişilikleri değil, aynı zamanda sevgi, güzellik ve adalet gibi ahlaki değerleri korumayı³⁰¹ ve bunları mantıksal sonuçlarına götürmeyi de öngörür. Kanıtın somut versiyonu, felsefi soyut çıkarımlardan çok daha gerilere uzanır. Sürekli hep güzelliklerle değil, çözümsüz kötülüklerle yüz yüze gelen insanın, bu arızaların, hemen olmasa bile, bir şekilde telafi edilmesi gerektiğini düşünmesi, son derece doğaldır. Bu ifadeden hareketle şimdi yapmayı amaçladığımız şey, bizi, 'az bir gerçek bilinemeyenden daha iyidir' mantık örgüsü içinde, makul bir sonuca iletecek derecede tartıştığımız soyut iddia ve çıkarımları bir kenara bırakarak, somut ve olgusal ağırlıklı ahlaki davranışlardan hareketle ölümden sonra hayata gitmenin olasılığını tartışmaktır. Kanıt bu şekilde işletildiğinde, yarı-doyurucu soyut felsefi çıkarımlar, yerlerini böylece daha somut ve insanın nihai kaderi açısından da önem arzeden daha pratik çıkarımlara bırakır.

b. Ahlaki Dayanağın Somut Versiyonu

Ahlaki dayanağın somut versiyonu; iyilik ve kötülükle doğrudan niteleyebileceğimiz iyi insan ve kötü insan anlayışları ile sorumluluk gerektiren, daha da önemlisi gündelik hayatta görülen ve bu insanlardan yapmaları beklenen ya da istenen eylem ve sonuçları üzerinde işler.

Ahlak ile ölümden sonra hayat arasında kurulan ilişkiden hareketle ahlaki dayanağın daha çok dini renk taşıyan somut versiyonunu, sosyal ölümsüzlük üst başlığı altında değerlendirilen '*ahlaki ölümsüzlük*' anlayışından söz ederek

³⁰¹Lamont, a.g.e.. s. 148.

tartışmaya başlayacağımızı daha önce ifade etmiştik. Hunter Mead'a göre, *ahlaki ölümsüzlük*, "ahlaki mücadele ve sosyal iyi sürecinin ölümle son bulacağına inanmanın güç olduğunu kabul eden modern liberal dindarlar"³⁰² arasında taraftar bulmuştur. "Ebedi cennetlere ve altın caddelere inanmayı mümkün görmeyen"³⁰³ bu anlayış, ahlak ile ölümden sonra hayat koşutluğu konusunda, bir ölçüde de olsa, ölümden sonra hayatı dinin iki temel kökünden biri olarak kabul eden ve söz konusu hayata ilişkin dinsel açıklama ve yorumların da anlaşılır ve makul olduğunu söyleyen, eğer nitелеmek gerekirse, dinin özünü Tanrı'da bulan fundamental dindarlıkla aynı görüşü paylaşır. "Yaşamı iyi güçlerle kötü güçler arasında bitmeyen bir savaş olarak gören"³⁰⁴ liberal dindarlık, bu koşutluğu bir noktaya kadar götürür. Bu nokta, biraz önce ifade ettiğimiz savaşın kabirde bitirildiği anda, hayatın bütünüyle anlamsızlaşmaya başladığı noktadır. Bu noktanın ötesine geçilmediği müddetçe, "birey, bu uzun savaşta, savaşı tek başına kazanamamakla birlikte, en güzel şekilde mücadele edebilen ve belli kimi düşmanlarını yenmekle küçük bir mesafe katedebilen bir askere benzer."³⁰⁵ Liberal dindarlık, *ahlaki ölümsüzlük* deyiminin de bir ölçüde çağrıştırdığı gibi, kabrin ötesine geçmenin bir yolunu, gelecek nesillere ölümsüz, faydalı eserler bırakmak ve övgüye değer örnek davranış modelleri oluşturmak kısaca iz bırakmak suretiyle bu dünyadan ayrılmada görür. Liberal dindarlığın, benimsediği strateji gereği, numenal süreklilik yerine çok daha eleştiriye açık olan fenomenal sürekliliği savunuyor görünse bile, yine de, süreklilik-örnek davranış modelleri arasında ilişki kurması son derece dikkat çekicidir. Bununla birlikte doğrular ve yanlışlar dünyadaki yaşantıdan bağımsız olmayan bir içsel dinamik rolü üstlenmiş

³⁰²Hunter Mead, a.g.e., s. 390.

³⁰³a.e., ay.

³⁰⁴ay.

³⁰⁵Hunter Mead, a.g.e., s. 390.

karşıtlar olmakla birlikte, ölüm sonrası hayatı böylesine arzu edilir yapan tek neden, sözkonusu karşıtların sürekli çatışma halinde olmaları değildir.

Burada değişik sorular sorulabilir: Bu dünya hayatı ile ölümden sonra hayat arasında somut anlamda bir bağ var mıdır? ölümden sonra hayat ile ölüm öncesi bireysel ve toplumsal pratik eylem arasındaki ilişki nedir? Bu dünyada sürdürdüğümüz hayatın ölümden sonra hayatta sahip olacağımız statüyü belirlemede her hangi bir işlevselliği olacak mıdır?

Dünya hayatı ile ölümden sonra hayat arasında öngörülen temel bağı, ikinci hayatın birinci hayatın devamı olduğu gerçeğinde görmek mümkündür. Buna göre, ölümden sonra hayat, insanın bu hayattaki eylemlerinden diğer bir hayatta sorguya çekilmesini içerdiği için, ahlak için bir yaptırım gücü oluşturmaktadır. Ölümden sonra hayatın içerdiği, Tanrı'nın üstün kulları için hazırladığı güzellikler ile düşük karakterli kulları için hazırladığı çirkinlikler, gerçekte bu dünyada insanlarca işlenen iyi ve kötü eylemlerin sonuçlarıdır. Bu, ölümden sonra hayatı, bu hayatın devamı olarak görmemezi zorunlu kılan bir çıkarımdır. Öyleyse biz, bu anlamda, ölümden sonra hayatın geçtiği, ilahi dinler tarafından bildirilen ve kendilerine özgü değişik aşamaları olan iki değişik ortam olarak cennet ile cehennemin, bir ölçüde, bu dünyada başladığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü ne dünyamız mükemmel ve eksiksizdir, ne de insandan çıkan, olumlu ya da olumsuz, her davranış, bu dünyada, hak ettiği karşılığı bulmaktadır. Bu çıkarımla, bir bütün olarak, hem dünyanın iyilik ve kötülüklerine, güzellik ve çirkinliklerine, hem de insan yaşamının, insan onuruna yakışır biçimde, tam ve mükemmel olmadığına göndermede bulunmuş olmaktayız. Aslında burada, ahlakın somut versiyonunun iskeletini görmek mümkündür: "Bir kısım insanlar genellikle güçlerinin en yüksek düzeyine ulaştıklarında ansızın ölürler, diğer bir kısmı da güçleri tam olarak gelişmeden ölür. Bu tür insanlar, ölüm sonrası

varlıklarını sürdürmüyorlarsa, kaba bir adaletsizliğin kurbanı olurlar. Böyle bir adaletsizlik olsaydı, dünya çok kötü olacaktı. Oysa dünya hiçte o kadar kötü değildir. Öyleyse bu insanlar bedenlerinin ortadan kalkmasıyla yok olmazlar."³⁰⁶ Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere, ahlaki dayanağın somut versiyonu, özünü, gerçekleşeceğini düşündüğümüzde, çok kötü olan bir şeyi reddetmeye götüren bir iddiadan almaz; o, bütünüyle, yaşanan gerçeklerden hareket eder.³⁰⁷

Broad, dayanağın bu versiyonunun da işe yaramadığı kanısındadır. O, söz konusu versiyonun aksaklığına ilişkin iki neden ileri sürmektedir: a- "Bu tür bir kanıt geçerli olsaydı, tüm insanların bedenlerinin ölümden sonra yaşadığını ya da her hangi bir insanın ölümsüz olduğunu doğrudan kanıtlayamazdı. Kimi insanlara, bu yaşamda, hem kendilerinde olan en iyiyi sergilemek hem de övgüye değer olmayanı sergilemek için geniş imkanlar verildiği görülüyor"; b- "Birinin tüm güçlerini nihai olarak sergilemesi için sonsuz zamana gereksinim duyması açık değildir."³⁰⁸

Aslında dayanağın bu versiyonuna ilişkin içerik kapalılıktan kurtarıldığında Broadcı itirazların çok geçmeden yeterince sağlam ve kuşatıcı olmadığı anlaşılır. Broad'ın ileri sürdüğü ilk itirazın ikinci cümlesi, üzerinde biraz düşününce, yukarıda dile getirilen kanıt desteklediği anlaşılır. Çünkü kendine verilen geniş imkanlar nedeniyle bu dünyada yalnızca kendi için değil, aynı zamanda insanlık için de güzellikler sergileyen ve özverili eylemleri sonunda hak ettiği karşılığı tam olarak alan, benzer şekilde, aynı imkan nedeniyle yalnızca kendi için değil, insanlık için de kötülükler sergileyen ve çirkin eylemleri sonunda hak ettiği karşılığı tam olarak gören birileri var mıdır? İtiraz, kanıtın içeriğinden

³⁰⁶Broad, *Mind*, s. 501; ayrıca bkz.: McTaggart, a.g.e., s. 55.

³⁰⁷A.E. Taylor, *The Faith of a Moralist*, London: Macmillan and Co., Limited St. Martin's Street, 1952, I, s. 261vd. (İki cilt bir arada).

³⁰⁸Broad, *Mind*, s. 501.

çıkarılabilen kişisel kazanca ilişkin dereceler hakkında da bir şey içermemektedir. İkincisi, ölümden sonra hayatı kabul etmezsek, adeta insanların doğarken hem bedensel hem de zihinsel olarak eksiksiz, tam ve yetkin bir biçimde doğmaları gerektiğini öngören bir itirazdır. Kaldı ki kanıt, ölümden sonra hayatı zorunlu olarak sadece yetilerin sonsuzca gelişimine indirgemez. Yetilerinin sonsuzca gelişimi, ölümden sonra hayat açısından, belki de ikinci dereceden bir amaç niteliği taşımaktadır. Aslında kanıtın ağırlıklı olarak üzerinde durduğu nokta, biraz önce ilk itirazı eleştirirken de bir ölçüde temas ettiğimiz gibi, *'kaba adaletsizlik sorunu'*dur. Ölümden sonra hayatı bir koşul olarak önde görmek, diğer şeyleri ikinci ya da başka düzeylere indirgemekle mümkündür. Bu zaten yapılamaz. Çünkü ahlaki dayanaklar, her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın iyilikseverliğinin ve adaletinin sonucu ölümden sonra hayatla ilgilidir. Mutlak adaletin gerçekleşmesi sorunu en çarpıcı bir biçimde ölümden sonra hayata yansır. Bu kuşkusuz adaletin öneminden dolayı böyledir. Tanrı herhalde varlığı yokluğa göndermenin vereceği zevkin peşinde olamaz. Ölümden sonra hayatın önem açısından konumunun da böylece belirlendiği söylenebilir.

Ahlaki dayanağın somut versiyonu yeterince işlevsel olmasaydı, Broad, öyle sanıyorum ki, kanıta ilişkin olarak yaptığı itirazlardan hemen sonra şu ifadeleri kullanmazdı: "Eğer her insanın tüm güçlerini geliştirmek için yalnızca uygun koşullara gereksinim duyan üstün kişiliği olabilir, ve biz her hangi birinin tüm güçlerini sonlu bir zamanda geliştirebileceğinden emin olamayız, şeklinde bir cevabınız varsa, cevabınız doğrudur, ama konu ile alakası yoktur."³⁰⁹ Ahlaki dayanağın somut versiyonunun üzerinde durduğu eskatolojik sürekliliğe karşın, Broad'ın üzerinde durduğu asıl süreklilik, öyle anlaşıyor ki, fenomenal sürekliliktir. Broad'ın, "ortaya koyacağımız güzellikler sürekli değilse, dünya basit

³⁰⁹Broad, *Mind*, s. 501.

bir şeydir"³¹⁰ derken gördermede bulunduğu süreklilik, daha önce ifade ettiğimiz gibi, fenomenal süreklilik dediğimiz sosyolojik/kültürel sürekliliktir. Oysa tartışmaya değer, tatmin edici rolü büyük bir ölümden sonra hayat, diriliş, sorgulama, cennet, cehennem, araf ve benzeri içerikleri zengin deyimlerden ayrı düşünülemez. Bunlarsız bir ölümden sonra hayat, genetik ve kültürel gibi farklı türleri olan irreel materyalistik ölümsüzlük anlayışlarından daha fazla bir şey ifade etmez.

Gerçekte Broad, kanıtı, bir materyalist gibi ölümden sonra hayata inanmadığı için değil, yeterince doyurucu bulmadığı için eleştirir. Çünkü Broad, ölümden sonra hayat varsa bile, bunun, ilke olarak, ancak psişik araştırmaların üzerinde durduğu fenomenlere dayalı deneysel dayanaklardan hareketle kanıtlanabileceği kanısındadır.³¹¹

Kuşkusuz ölümden sonra hayat ile bireysel ahlaki eylemler arasındaki ilişkiye daha başka söylemlerden hareketle de varılabilir; ama hangi söylem dikkate alınır alınsın, *reel* ve *kendimiz* olarak sürekli olmak istiyorsak, ölüm ötesi ile ahlak arasında sentetik bir ilişkinin var olduğunu bir şekilde onaylamak durumundayız. Buradaki temel sorun şu olmaktadır: "tüm insanların ölümlü, ve ırkların da eninde sonunda yok olacağına inandığımız zaman, söz konusu iyiler için çaba harcamanın makul olup olmayacağıdır."³¹² Broad, bu bağlamda, akla en son gelebilecek örneklerden birine sığınarak, insanın, mutlak ölümlü olmasına rağmen, bir takım yüce değerler uğrunda çaba harcayacağı kanısındadır. Şöyle diyor: "Hiçbir doktorun, eninde sonunda, beni ölümden kurtaramayacağı kesindir. Bu durum, hayatın en olgun çağında hastaysam, doktorun beni iyileştireceği, çok daha uzun yıllar rahat, faydalı eylemler ve diğer insanlarla olan takdir edilir kişisel

³¹⁰*a.e.*, s. 494.

³¹¹Bkz.: *a.e.*, s. 486.

³¹²Broad. *Mind*, s. 494.

ilişkiler içinde yaşama ümidiyle, doktora gitmemin akıl dışı olduğunu gösterir mi? Kuşkusuz hayır. Buna göre eğer hastalıktan kurtulmak için tedavi yolunu araştırmam makul ise ... bir zaman sonra öyle ya da böyle bilgi yok olacak bu objeler takdir edilmeyecek olsa bile, bilimsel bilgiyi genişletmek ve değerli objeler üretmek için çaba sarfetmem niçin akıl dışı olsun?"³¹³

Doğrusu, Broad'ın iddiasında bir akıldışılık söz konusu değildir. Ama nitelikli insanların anlayışları içinde, süreklilik diye bir deyim varsa, arayışı nihai olarak tatmin etmenin tartışmasız en güzel yollarından biri, genelinin olmasa bile insanların çoğuna göre insanın başkasında ya da başkasıyla değil, *kendi* olarak sürekli olmasıdır. Broad'ın çıkarımlarından hareketle ulaşılacak ahlak ve normları, kuşkusuz, sadece bu dünyadaki bir mutluluk ya da mutsuzluk ile sınırlı kalmaktadır. İnsanın bu dünyada mutluluğu 'aşk' ile yakaladığı ileri sürülebilir; ama, 'öte'ye geçmeden, aşkın mutlaklığından ya da tükenmez bir aşk olgusundan ne ölçüde söz edebiliriz? Aşk deyimi yerine, eylemlerin nihai amacı olarak, insana huzur veren, sözgelimi, 'dostluk' gibi daha başka alternatifler de konabilir. Bu alternatif amaç da tıpkı diğer *ötesiz* alternatif amaçlar gibi, eleştiriler karşısında tutunamaz. Öyleyse anlam yüklü, beşer ruhunu tatmin eden, alternatifsiz amaçlardan söz etmek durumundayız. Kendisinden her yönüyle insanı mutlu etmesi beklenen bir ahlakın, dünyaya ait olanın yanında, "kaçınılmaz ölüm, ölümü yenmek, yenediriliş ve ebedi hayat açısından da mutluluğu ele almalıdır. Ölümü unutmamıza yardımcı olan yaratıcı etik, bizden geçici, süreksiz ve bozulan iyi değerlerin üretilmesini değil, ölümsüzleştiren ve insanı bir amaç için hazırlayan kalıcı, sürekli ve ölümsüz olan iyi ve değerlerin ortaya konulmasını ister."³¹⁴ Ya da Maher'in dediği gibi, "Cennet mutluluğu, insanın en yüce güçlerinin yetkinliği ve en yüce isteklerinin, tüm iyilik ve güzelliğin ... sonsuz kaynağıyla olan mutlu

³¹³a.e., s. 496.

³¹⁴Berdyaev, a.g.m., s. 490.

birleşimindeki doyumunu anlamına geliyorsa, ve buradaki erdemli yaşam özümüzün yetkinleşmesini ve bu özün Tanrı'yla birleşmesinin hazırlığını içeriyorsa, etik'e ilişkin tüm düşüncelerimizin uygun bir temeline sahibiz demektir."³¹⁵

Ahlaki dayanağın gücüne inanmayan Broad, bu bağlamda, "beşeri tarih sürecinin sonsuz olmadığını bahane ederek, gelecek nesillere, iyi sosyal koşullar, geliştirip üzerine çıkacakları açık bilimsel bilgi, hayran olacakları, daha güzelini üretmek için ilham kaynağı olarak kullanacakları iyi objeler bırakmanın, görev olmadığını düşünmem için en ufak bir neden göremiyorum"³¹⁶ der. Burada, sadece ölümden sonra hayat ile kültürel ve biyolojik ölümsüzlük anlayışlarının birbirinden ne kadar farklı oldukları ortaya çıkmamakta, aynı zamanda bu sonunculara ilişkin 'doğal yanılgı' da yeterince anlaşılır bir düzeyde kendini ele vermektedir. Doğrusu fenomenal süreklilik ta başından köksüz ve umutsuz bir çözümdür. En İyi'nin özlemi içinde olan ruh, bu özlemini bir yalnızca sözde-sürekliliğe bağlanarak gidermeye çalışırsa, kendini hor görmüş olur. Çünkü "daha yüksek bir akli aktivite, gerçekte, gerçeğin ve ruhun arzularının uygun objesinin maddi koşullarla sınırlı bu hayatın sınırlarının ötesinde yatması gerektiğini iddia etmektedir."³¹⁷ Öte yandan, teizmin va'd ettiği reel bir ölümden sonra hayat sadece Tanrı'nın ve eğitilmiş akla sahip insanların beğendiği eylemlere verilecek ödülleri içermez; o, daha önemli olarak, Tanrı'nın ve insanların çirkin gördüğü eylemlere verilecek 'İlahi Ceza'yı öne çıkarır.³¹⁸ Broad'ın söyleminden hareketle, Broad ve onun gibi

³¹⁵ Maher, a.g.m., s. 77.

³¹⁶ Broad, *Mind*, ss. 496-497.

³¹⁷ Maher, a.g.m., s. 73.

³¹⁸ Sözelimi İslam Düşüncesi'nde sözkonusu kanıtın teistik renk taşıyan bir versiyonu şudur: "Kuşkusuz övgüye layık olan Allah, insanlara iyilikleri emretti, kötülükleri yasakladı. İtaat edeceğini ödüllendireceğini isyan eden de cezalandıracağını bildirdi. Buna rağmen çoğu kez güçlü zayıf, zengin fakiri ezmektedir. Yine çok sayıda insanın itaat ettiğini, dünyada kötülük işlediğini, kan döktüğünü, sonra da her birinin, eylemlerinin karşılığını almadan, bu dünyadan ayrıldığını görmekteyiz. ... Hesap ve ceza olmasa, zulme uğrayanın zulmedenden hakkını alacağı bir gün gelmese, her hak hükümsüz kalırdı." Bkz.: Tuffaha, a.g.e., s. 118.

düşünenlerin, böylesine önemli olan bir konudaki çıkarımlarının kişisel ve tek taraflı olduklarının ötesinde, öyle görülüyor ki, daha fazla bir şey söylemeye gerek yoktur. Bize göre bu dünyada "erdeme ilişkin her bireysel eylemin, görev uğruna yapılan her yüce fedakarlığın tam karşılığını aldığı ciddi olarak iddia edilemez"³¹⁹ Doğrusu Broad, ahlaktan ölüm ötesine geçmenin hatalı olduğu konusundaki ısrarlı tutumuna rağmen kendini şu türden bir çıkarıma varmaktan ala koyamamıştır: "sonu olan herşey gerçek bir trajedidir"³²⁰

Yokluk, her alanda sürekli ilerleyen insanın gönül rahatlığı içinde onaylayacağı bir şey değildir. Doğrusu insan, çoğu gereksinimi karşılandığı halde, yine de kendini bir tür boşlukta hissettiğini yaşayabilmekte ve gözlemleyebilmekteyiz. Bu boşluğun sosyolojik ve fizyolojik olduğunu söyleyebilmemiz, psikolojik olduğunu söyleyebilmemizden çok daha zor gözükmektedir.

Ahlaki dayanağın soyut versiyonunun aksine somut olanı, ölümden sonra hayatı daha açık ve anlaşılır tartışmamızı, ölümden sonra hayatın yokluğu onaylandığında ortaya çıkacak problemlerin, toplumun ve insanın gerçek hayatının somut koşullarında doğan, gelişen ve bu dünya ile yetinildiğinde son çözümü imkansız olandan alınması gerektiğini öngörür. Gerçekten de Maher'in dediği gibi, "sorunu somut olarak ortaya koyduğumuzda tartışma daha da anlaşılır olmaktadır."³²¹ Burada bireyi ve içinde yaşadığı toplumu, irreel ve yanıltıcı tozpembelikler içinde değil, reel ve doğrulayıcı statüler içinde görmek gerekir. İşte toplumdan alınmış iki insan örneği: Biri, "müşterilerini bin dereden su getirmek suretiyle, kandırarak servet yığan başarılı bir dolandırıcı"³²², diğeri, "günaha teşvik

³¹⁹ Maher, a.g.m., s. 77.

³²⁰ Broad, *Mind*, s. 497.

³²¹ Maher, a.g.m., s. 75.

³²² a.e., ss. 75-76.

eden unsurlara göğüs gererek, dürüstlük içinde, kıt kanaat geçinen biri"³²³; sonunda ikisi de ölüyor; biri bolluk ve lüks içinde, diğeri, kıtlık ve sefalet içinde. Bir başka iki insan örneği: Biri, "ben istediğimi yaparım ve kimseye hesap vermem"³²⁴ diyerek vurup-kıran bir katil; diğeri, "zavallı, güçsüz, her türlü haksızlığa maruz kalıp hakkını alamamış"³²⁵ dövülüp-öldürülen bir masum; sonunda ikisi de ölüyor; biri dilediği gibi yaşayarak, diğeri bir kenara itilmiş olarak. Sosyolojik, psikolojik ve ekonomik olarak çok sayıda kıyaslanabilir örnekler bulabileceğimiz bu konuda, ölümden sonra hayat inancı açısından birinci dereceden önem arzeden şey, haksızlıklar karşısında, belli kişisel x'lerden oluşan x toplumunun hakkı değil, tek tek x'lerin haklarıdır. Fuzuli'nin özgün bir biçimde ifade ettiği gibi, "insanlar arasındaki yaşam statülerinde farklılıklar vardır; kimi yoksulluğun getirdiği acı içinde ölmekte, kimi ise zenginliğin getirdiği zevk içinde ölmektedir. Yoksul olan kötü, zengin olan iyi biri ise olması gereken olmuş demektir; çünkü yoksulluğun neden olduğu acı kötülüğün, zenginliğin neden olduğu zevk ise iyiliğin karşılığı demektir. Olan tam tersi ise, iyi olan yoksul için, yoksulluğun neden olduğu acının bir karşılığının var olması gerekir; çünkü iyi olan yoksul, hak etmediği acıyı çeksin diye yaratılmış değildir."³²⁶ Buna göre, "sahtekar ya da dolandırıcı ile yaşamı mahvolmuş bir masum adam için, son tahlilde, aynı şey geçerli olabilir mi?"³²⁷ Vurup-kıran bir katil ile dövülüp-öldürülen bir masumun akıbeti aynı olabilir mi? "Son nefes verildiğinde katil ile kurbanı, namuslu ile namussuz, bir dava uğruna

³²³ a.e., s. 76.

³²⁴ Hasan Eker, *Ahret Bilinci*, İstanbul: Denge Yayınları, 1993, s. 17.

³²⁵ a.e., s. 17.

³²⁶ Muhammed b. Süleyman el-Bağdadi Fuzuli, *Matla'u'l-İtikad fi Ma'rifeti'l-Mebde ve'l-Mead*, (neşr.: Muhammed b. Tavit et-Tancı), Ankara, 1962. ss. 78-79. (Fuzuli'nin bu eseri Esat Coşan-Kemal Işık tarafından Türkçe'ye aktarılmış olup aynı basım içinde yer almaktadır); Türkçesi için, aynı basım içinde, bkz.: s. 66.

³²⁷ Maher, a.g.m., s. 76.

kendini feda eden ... ile ona kasteden niyeti kötü bir zalim arasında hiçbir fark olmayacak mı?"³²⁸

Örnekler farklı ve aşırı olabilir, daha ılımlı örnekler de verilebilir. Bunlar, özleneni en kısa ve rasyonel yoldan sunan çarpıcı kıyaslama örnekleridir; ama özdeki kaygı hepsinde aynıdır. Ahlaki dayanağın somut versiyonunun bu kaygıyı telafi edecek güçte olduğu görülmektedir. Çünkü, söz konusu versiyon, mükafatı alınmamış iyiliklerle cezası verilmemiş kötülüklerin adil bir biçimde yargılanmasını; kısaca, bu anlamdaki gerçeğin olduğu gibi ortaya çıkmasını öngörür. Gerçekte aynı özlemi, herkes, psikolojik olarak kendi kişisel yaşamı içinde deneyimleyebilir. Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, "insanın özü, insan açısından yararlı olanı almayı, zararlı olandan da kurtulmayı sağlayın şehvet ve gazap yetileri ile donatılmıştır. Söz konusu bu iki yeti, insanı, kimi özlere egemen olarak, masum birine kötülük etmeye hatta onu zulmederek öldürmeye kadar götürebilir. Böyle bir durumda cezanın yokluğu, adaletin de yokluğu demektir. Öyleyse ölüm sonrası bir cezanın var olması gereklidir."³²⁹ Başka bir deyişle, Tanrı'nın egemenliğinde, mutlak bir adaletin gerçekleşeceği ölüm sonrası bir hayat var olmalıdır. Yaşamın adil olduğunu kim söyleyebilir? "Erdemin, nihai olarak, o erdemi yapanın maksimum derecede acısıyla sonuçlanabileceği, ya da kötülüğün, o kötülüğü yapanın tüm kişisel mutluluğunun artmasına neden olabileceği sanısının akılla çeliştiği ve tüm ahlaki kökünden kazındığı anlaşılmaktadır."³³⁰ Yaşamın tam olarak adil olduğunu söyleyemeyiz ama şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: Yaşam, sunduğu veriler oranında, ötelerin aşkın varlığına dair bir ipucu sunmaktadır. Gözlemlediğimiz ama yetersiz bulduğumuz ile gözlemleyemediğimiz ama varlığı

³²⁸ a.e., s. 76; ayrıca bkz.: Tuffaha, a.g.e., s. 118; A Restoration Light Publication. (ed), "Hope of Life After Death", s. 3; David Sper, "10 Reasons to Believe in Life After Death?", <http://www2.gospelcom.net/rbc/ds/q0608/q0608.ht/>. (17 Kasım 1997), s. 1.

³²⁹ Fuzuli, a.g.e., s. 79; Tükçesi için bkz.: s. 67; ayrıca bkz.: McTaggart, a.g.e., ss. 58-59.

³³⁰ Maher, a.g.m., s. 75.

hakkında olumlu bir yargıya ulaştığımız iki hayat, bize, son tahlilde bir bütünün iki ayrı parçası olarak gözükmektedir.

Öte yandan, "yaşayan tüm insanlarda bulunan ve 'vicdan azabı' denilen bir hadise vardır. Nedir vicdan azabı? Hemen belirtelim: kötü bir iş yapıp da sonradan 'keşke yapmasaydım' gibi yaşanan acı duygulardır."³³¹ Kuşkusuz vicdan azabı ya da vicdan duyarlığı denen psikolojik yaptırım, herkesde aynı ölçüde işlevsel değildir. Böyle olmakla birlikte "vicdan bizi hem ahlaki davranışta tutarsızlıktan kurtarır, hem de dışarıdan bir kontrol olmadan da ahlaklı davranmamızı sağlar. Böyle olmasaydı herkesin peşinde her an bir polisin veya müfettişin dolaşması gerekirdi."³³² Vicdanın, diğer insanlara oranla, erdemli insanlarda daha duyarlı olduğu genellikle doğru kabul edilen bir görüştür. Belki de bu nedenle, "iyi insanlar ... daha çok acı veren suçlar işleyen kötü insanlara oranla, küçük hataları yüzünden daha çok acı çeker."³³³ Burada 'vicdani duyarlık' üzerinde dumamızın bir nedeni, cennet ile cehennemi bu dünyada yaşadıklarına inanan materyalistlerin aşağıdaki söylemlerinin ne ölçüde bağlayıcı ya da tutarlı olup olmadıklarını tartışmaktır. Materyalistlere göre, teist sistemlerin önemle üzerinde durduğu ölümden sonra hayat inancı, "vicdanın derinliğinden, ruhun kaynağından gelmediği, dış ya da kurgusal bir neden olduğu için, derin ve düzenleyici bir ahlaki etkiye sahip değildir. Ölümden sonra hayata getirilen basit bir eleştiri, söz konusu hayatın güdüleyici ve caydırıcı etkisini yok etmeye yetmektedir."³³⁴ Onlara göre, "ahlaksızca davranış eğitim eksikliği ve zayıflıktan dolayı sadece toplumsal olmayan bir davranıştır ve amaç onu cezalandırmak değil, eğitmek ve düzeltmektir."³³⁵ Öz olarak materyalistler, insana derin ve etkin bir ahlak eğitimi

³³¹Eker, a.g.e., s. 18.

³³²Erol Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1997, s. 59.

³³³Maher, a.g.m., s. 77.

³³⁴Muhammed İzzet Derveze, *el-Kur'an ve'l-Mulhidün*, Dimeşk: el-Mektebu'l-İslâmî, 1973, s. 234.

³³⁵Cornforth, a.g.e., s. 240.

sunmayı, adalet bekleyen ve büyük bir sorun olan insan kaynaklı kötülükleri önlemek için yeter ve caydırıcı bir neden olarak düşünürler.

Tarih, bize göre, bu çözümün aleyhine tanıklık edebilir; yığınları, ne kadar çaba harcanırsa harcanınsın, düşünce ve eylemde aynı tukulılığı sergileyen insanlar haline getirmek çok zor bir uğraştır, ve oldukça ilkel bir projedir. Bu proje ayrıca zenginlik ve üstünlüğü farklılıkta arayan insan ve toplum psikolojisi açısından da ayrıcalıklı bir değer içermez. İşlenen kötülükler, alınamayan haklar, tam olarak gerçekleşmeyen adalet karşısında, bu tür bir çözümü ileri sürenlerin, hiç kuşkusuz, bütün insanları eşit koşullar altında eğitmeyi mümkün kılacak ortamın nasıl oluşturulacağının geçerli ve mümkün bir formülünü de sunmaları gerekir. Bu söylem, öyle anlaşıyor ki, toplumun ancak az bir kesimi için geçerlidir. Bu eğitimin kimi insanlarda gerçekleşmesi mümkün olsa bile, bu insanlar, toplumu oluşturan diğer bireylere oranla çok az sayıda bir grup ve özlenen ölçüde çoğunluğa etkide bulunamayan bir kitle olacaktır. Hatta toplumu ilgilendiren kimi sosyolojik, ve bireyi ilgilendiren kimi psikolojik durumlarda, eğitilmiş kitlenin diğerleri üzerindeki etkisi, güdüleyici ve caydırıcı gücü tamamen sıfırlanabilir.³³⁶ Aslında eğitilmiş benlik ile oturmuş kişilik arasında doğrudan bağlayıcı bir ilişki de yoktur. Eğer öyle olsaydı insanlığı felakete sürükleyen büyük katiller, isyankar caniler, çoğu kez, bilgili insanların arasından çıkmazlardı. "Tarih, katı kalpli, hayatlarının sonuna kadar lüks içinde yaşamış binlerce kötü, şerefli ve dünyevi kariyerlerinde başarılı olamamış iyi insan örneğiyle doludur."³³⁷ Öte yandan, günümüz sanayi ve uzay çağı toplumunu, bilinen tarihe göndermede bulunmaksızın, olduğu gibi değerlendiren insanlara göre "gelişmiş bir uygarlığın dış görünüşünün altında derin bir huzursuzluk yatmaktadır. Sosyal tabakanın

³³⁶Krş.: Derveze, a.g.e., s. 234

³³⁷Maher, a.g.m., s. 76.

bünyesinde kızgınlık artmakta; çıkar mücadelesi ve yaşamak için savaş patırtıları günden güne daha da sertleşmektedir."³³⁸

Vicdan duyarlılığının işlevsel olduğu, toplumdan alınma, konumuz açısından da önemli olan değişik örnekler üzerinde durulabilir.

Güvenlik sisteminin caydırıcı rol üstlendiği bir toplumda, ne Tanrı'ya ne de ölümden sonra hayata inanan bir insan, hiç kimsenin görmediği, söylemese kimsenin bilemeyeceği bir cinayet işliyor: Sözgelimi kendisine bir zararı dokunmayan masum bir adamı öldürüyor. Katil, her hangi bir ceza görmeden, yıllar geçse de, işlediği cinayeti bir türlü unutamıyor. Ruhunun derinliklerinde, sürekli bir acı ve ızdırap duyuyor. Acaba katildeki bu vicdani duyarlılığın nedeni ne olabilir? Burada kuşatıcı iki olabilirlikle karşılaşmaktayız. İlki; görünürde polis, tutuklama ve benzeri güvenliğe ilişkin yaptırımlar olabilir; ama gerçekte olamaz. Çünkü işlediği cinayeti yalnızca katilin kendi bilmekte, ortada kendinden başka ne bir tanık ne de en ufak bir ipucu bulunmaktadır. İkincisi; Tanrı korkusu ya da ölümden sonra hayatta inanmayanlara verilecek ceza endişesi olabilir; ama gerçekte bu da mümkün değildir. Çünkü cinayeti işleyen katil, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, bu inanç ilkelerine zaten inanmıyordu. Ama psikolojisi sağlam, ruhsal yetileri işlek olan bir katil, bütün bunlara rağmen, huzursuzluk duymaktadır.³³⁹ İşlediği her hangi bir kötülük nedeniyle insanın suçluluk duygusu içinde olduğu söylene, bir ateist, sorunun dini özel bir yönünün ortaya atıldığını, sonuçta ölümden sonra hayat konusunun farklı bir bağlama çekildiğini iddia edebilir. Burada, dini terminolojiyi nesnel olmadığı gerekçesiyle onaylamayan bir ateiste, yukarıda verdiğimiz tipik katil-maktül örneğinde olduğu gibi, ateist katil

³³⁸Denis, *Gerçek Varlık Ruhtur*, s. 14.

³³⁹Eker, a.g.e., s. 18.

hakkında, içsel bir nedenin işlevselliği sonucu 'suçluluk duygusu yaşar' yerine 'üzüntü duyar' desek durum yine aynıdır.

Ölümden sonra hayatın bir kenara bırakılması halinde, gündelik yaşamdan alınan bu örneklerle insan doğası arasında ortaya çıkan çelişki üzerinde gereği gibi durmak gerekir. Çoğu insan, özellikle güvenlik sisteminin yetersiz olduğu yerde, 'yapılması gereken'i değil, 'yapmak istediği' ni yapar. İnsanlığın en saf konularından biri olarak sayılması gereken adalet sorunu, hayatı kirleten, öfke dolu, sıradan bir olay nedeniyle bile neredeyse bir birine girecek insanların arasında hiçbir zaman özüne uygun olarak çözülemeyecektir. Böylece de ahlaki açıdan *olan* ile *olması gereken* arasında, en azından sonuç itibarıyla kimilerinin lehine kimilerinin aleyhine, korkunç bir adalet boşluğu ortaya çıkmaktadır. Aslında olanla yetinmek bir sıradanlıktır. Bu sıradanlık, bireysel ve kollektif bilincin insanlara bu dünyada niçin bulunduklarını kavratmasının önünde aşılmaz bir perde gibi durur.

İnsan, salt mekanik bir süreç içinde, maddenin gelişmiş bir kombinezonu ve de tüm yaşamı bu dünyada tamamlanan sonunda da nihai olarak yok olan bir varlıksa, kendinden ya da başkasından çıkan iyi ve kötü eylemler karşısında, ne diye bu denli vicdan azabı çekmekte ve ahlaki acı duymaktadır. Materyalistlerin 'Bu kavramlar atalarımızdan, eğitimden ve sosyal tesirlerden kaynaklanmaktadır' şeklindeki cevap nitelikli söylemleri, bizi, tam bir 'sonsuzca geriye gidiş' kulvarının içine sokmaktadır.³⁴⁰ Materyalistik bu söylem, materyalizm lehine ne bir amaca hizmet eder ne de ona yön verir; aksine, bununla ille de bir yargıya varmak isteniyorsa, bizi, teizm lehine zorunlu olarak, 'İlk bilgiyi veren bir varlık var olmalıdır' şeklinde bir sonuca iletir.

³⁴⁰Denis, *Gerçek Varlık Ruhtur*, s. 68.

Doğrusu üzerinde durduğumuz örnekler, dünya üzerinde geçen yaşam tarihinin bir gayesi olduğunu düşünsek bile, bu dünyada çözülemeyecek kadar kompleks olaylardır. İnsan, 'sorumluluk duygusu' kazanmadan yaşamın anlamını kavrayamaz; evrendeki diğer canlılardan ayrı olarak farklı olduğunun bilincine varamaz. Öyleyse bu örnekler, 'sorumluluk bilinç ve duygusu'nun, bir ölçüde de olsa, insana, yaşamın sayılı günlerin bitmesiyle bitmediğini, kısaca ölümsüz olmayı hatırlatan önemli bir neden olduğunu bildirmektedir. Bu türden olaylar karşısında, mutlak adaletin gerçekleşmesini bekleyen insan, ölümden sonra hayata sadece inandığı için inanmaz; yaşadığı için de inanır. Ölümden sonra hayatın olmadığı konusunda ikna olanlar, kesin anlamıyla sorumluluk diye birşey bilmezler; bu da onları, 'her şeyin mubah olduğu' düşüncesine iletir. Böylece de inanmayanlar, inananlara oranla, yaşamı kendileri için daha kolay ve basit hale soktuklarını iddia ederler. Ama bu iddiaya rahatlıkla karşı çıkılabilir. Herşeyden önce ölümden sonra hayata inanmayışlarının nedeni, bilimsel ya da felsefi bir kesinlik değil, yalnızca şüphe. Yaşamı bütünüyle çekilmez hale sokan bir şüphe. Yaşamı rahat ve konfor içinde geçen bir insan bile, kendini, hem kendinde hem de evrende var olan hiçbir şeyin ucuz olmadığı düşüncesinden soyutlayamaz.

Ucuz olmayış, gayesiz değildir; bu, düşünen insan açısından, yüce ahlaki değer ilkelerine gerçeklik katan, insan yaşamında hissedilen, evren düzeninde gözlemlenen ve tarihsel akışa anlam veren bir gayedir. Sade bir deyişle var olanın özü, geçmişi ve geleceği anlamsız olamaz. Sonuçsuzun saçmalığı, herkes için, gün gibi açıktır. Psikolojik ve sosyolojik olarak bizi mutlu kılan şey, geniş anlamı içinde, sonuçlu ya da sonuca ileten eylemlerdir. Şimdiye dek verdiğimiz, günlük hayattan alınma, ödül ya da ceza gerektiren örnek davranış modellerinde görülen mutlak adalet boşluğu, "ölümden sonra hayat düşüncesinin, bir taraftan beşeri ruhun derinliklerinde yer alan din duygusu, diğer taraftan da ruhunda zorunlu bir varlığa, yüceliğine, hikmetine, yarattığını anlamsız yaratmasının imkansızlığına

iletlen varlık aleminin inceliği, yüceliği ve yasaları ile doğrudan ilişkili olduğunu"³⁴¹ göstermektedir. Demek ki "bireye, bir denetleyici olmasa bile, kendi kendinin kontrol ettirecek, onu, ister gizli ister açık isterse kalbinin derinliklerinde olsun, gūnahtan, başkalarını incitmekten ve sapkınlıktan ala koyacak, iyi ve gūzele yöneltecek, gūdüleyici ve caydırıcı etkisi olan ve vicdanında hissedeyeği, kanun ve görgü kurallarından daha etkin ve güçlü olan bir şeye duyulan gereksinim hep var olacaktır."³⁴² Öyleyse hangi ortamda olursa olsun her insan vicdanını sorgulamalıdır. Biri, kendinde ilahi olanı yansıtan bir öz varken, geçici ve koşullu esnek yaptırımları kalkan olarak kullanmamalıdır.

Doğrusu, "insanın ahlaki değeri, hayatın bütünüñü kuşatan ölüm sınavında ortaya çıkar."³⁴³ Dolayısıyla, "insanları taşkınlık yapmaktan, çirkin ve kötü eylemde bulunmaktan ala koyan ya da az da olsa iyi ve doğru olanı yapmaya teşvik eden şeyin, ölümünden sonra hayata, oradaki ceza ve mükafata olan inancın, bir şekilde, insanların ruhlarında etkin olmasından başkası olmadığını"³⁴⁴ söylemek durumundayız. Sırf bu nedenle bile, ahlak ile ölümünden sona hayat arasındaki ilişki açısından, "ahlak'ın, en yüksek düzeyde, yaşamdan ziyade ölümle bağlantılı olduğu söylenebilir, çünkü ölüm hem hayatın derinliğini göstermekte, hem de hayata anlamını veren sonu açıklamaktadır. Yaşam yalnızca ölümü, insanın başka ve daha yüksek bir hayata endekli bir kadere sahip olduğunu ispat eden sonu içerdeği için değerlidir. Ölüm ve son olmasaydı yaşam ucuz ve anlamsız olurdu".³⁴⁵

Dünyada türlü kötülük, haksızlık ve adaletsizliklerle yüz yüze gelen, kendi ya da başkası için canı yanan bir insan, yaşamının bu acı dolu anlarında, ruhunun gizemli yönlerini ve onun ölümünden sonra hayat ile olan bağlarını

³⁴¹Derveze, a.g.e., ss. 236-237.

³⁴²a.e., s. 235.

³⁴³Berdyaev, a.g.m., s. 489.

³⁴⁴Derveze, a.g.e., s. 234.

³⁴⁵Berdyaev, a.g.m., s. 486.

rahatlıkla sezebilir.³⁴⁶ Doğrusu bu dünya yaşamı ne bütünüyle acımasız ne gayeden yoksun ne de mutlak olarak dengesizdir.³⁴⁷ Tersine olsaydı, "fiziksel bilimin ilk postulatının, evrenin rasyonel olduğu"³⁴⁸ düşüncesine kimse değer vermezdi. Bize göre, verilen örnekler insan yaşamından alınmış, bu dünya ile yetinildiğinde sonuçsuz, ama bir başka dünyada tamamlanması hiç te irrasyonel olmayan örneklerdir. Öyleyse, ölümden sonra hayatı çok uzak, hatta imkansız bir gelecek gibi değerlendirerek, yaşadığımız bu hayatta varoluşumuzla ilgili çözüm bekleyen sorunları görmezden gelemeyiz. Çünkü ne elimiz kolumuz bağlı, ne de aklımız ipoteklidir.

Her tür sorunla olduğu gibi, ölümden sonra hayat sorunuyla ilgili çıkmazları da en azından hakkında konuşabildiğimiz ve bir ölçüde çözebildiğimiz diğer sorunlara bağlayabiliriz. Kimi sorunlar, bilimsel boyutta bir çözümü yok diye, genellikle gözardı edilir. Bu sonuncu yaklaşımın işe yaramayacağı ortadadır. Kuşkusuz sorunu; reddetme yerine, bir yerlere bağlamak ya da geçici de olsa psikolojik bir tatmin vereceği için, 'bunun çözümü belki dün de mümkün değildi' yahut 'bu ileri düzeyde bir araştırmayla çözülebilir' gibi kimi tutarlı temennilerle ertelemek daha rasyoneldir.

Ahlaki dayanağın somut versiyonu ile ölümden sonra hayat arasındaki ilişkisinden söz edildiğinde, söz konusu versiyon açısından, şu iki soru büyük önem arzeder:

i- Bir insan yaptığı bir kötülüğün cezasını görmeyeceğini bilse, o kötülüğü işlemekten geri kalır mı?

³⁴⁶Denis, *Gerçek Varlık Ruhtur*, s. 68.

³⁴⁷Krş.: Broad, *Mind*, s. 494.

³⁴⁸Maher, a.g.m., s. 76.

ii- Bir insan yaptığı bir iyiliğin mükafatını görmeyeceğini bilse, yine de o iyiliği yapar mı?

Bu iki soruya muhtemel bir cevap öz olarak şu şekilde verilebilir: Şu andaki hayatımızın ötesinde hiçbir şeyin varolmadığı ve insan adaletinden başka bir adaletin bulunmadığı inancını taşıyan bir insan, pekala şöyle diyebilecektir: Kendini feda etmenin ve acı çekmenin ne önemi olabilir? İyiliğin, cesaretin ve dürüstlüğün ne gereği var? Neden kendimi zora sokup istek ve arzularımı bastırayım? Eğer beşeriyet kendi haline bırakılmışsa, eğer hiçbir yerde onu yargılayacak, ona yol gösterecek, onu destekleyecek güçlü, bilen, adil ve iyi bir güç yoksa kimden ne yardım umabiliriz?³⁴⁹

Beşeri eylemler derinlemesine gözlemlenip güçlü bir analize konu edildiğinde, bu eylemlerin bütünüyle ölümden sonra hayat gibi bir dizi değere inançtan kopuk salt fenomenal olmadıkları görülür. Bu, bireysel eylem için olduğu kadar toplumsal eylem için de geçerlidir. Gerçek bir hedefi olmayan yaşam ve bu yaşamda görülen eylemler, bu anlayış doğrultusunda, bütünüyle basit görünüyor. Bu anlayış ölümden sonra hayatın bir hayal macerası olmadığını, aksine onun, bireysel ve toplumsal yaşama atfedebileceğimiz anlam ve değerlerin temelini oluşturan unsurları içerdiğini, ya da içermek zorunda olduğunu vurgulamaktadır. Hayatın anlamlılığı ya da anlamsızlığını tartışan eserler, genelde bu anlayışın güdülemesi sonucu kaleme alınmışlardır.

Toplumları kötülükler karşısında frenleyen etmenlerin, yaptırım güçleri ayrı toplumsal baskı, kanun korkusu ve Tanrı'ya karşı duyulan sorumluluk duygusu olmak üzere üç etmene ayrıldığı bilinen bir gerçektir. Toplumsal yaptırım ya da kamuoyu gücü özü gereği işlenen kötülükler karşısında yeterince caydırıcı

³⁴⁹Denis, *Ebedi Olan Ruhtur*, ss. 88-89; krş.: Eker, a.g.e., s. 48.

değildir. Bunun değişik bir kaç nedeni vardır: İlkin toplumsal sansür, sınırlılığı nedeniyle, gizli günahlara ve insanın ahlaki yaşantısının büyük bir bölümüne ulaşamaz. İkinci olarak, bireyin ilgilendiği tek kamuoyu kendi sınıfı ya da komşularıdır. Bu ilgilenme de çoğunlukla yetersizdir.³⁵⁰ Üçüncüsü, belki de en önemlisi, toplumu oluşturan bireylerin sayısının ve buna bağlı bir yabancılaşmanın artmasıdır. İnsanların birbirini tanıyamayışları, toplumsal sansür ya da kamuoyu baskısının etkinliğini büyük ölçüde yitirmesine neden olmaktadır. Kuşkusuz insanların özel yaşamlarını yalnızca kendilerinin bildiği, kendilerine özgü bölümleri vardır. Bu özel yaşamın her şeyiyle ölümden sonra hayata konu olacağını din zaten bildirmektedir. Ama toplumsal sansürün, ahlaki yaptırımın ve hukuksal normların özel kişisel yaşamda tam bir işlevselliği yoktur. Herkesin kendine özgü yaşantısının gizli bir yanı vardır; belki öyle de olması gerekir.

Öyleyse, toplumsal yaptırımlar, 'yapma' ve 'yapmama' gücünü, 'yagılama' ve 'yargılamama' inisiyatifi elinde bulunduran insan açısından ne ölçüde bağlayıcıdır? Toplumsal yaptırımların gücüne, bağlayıcı ve işlevsel olması gerektiğine inan birinin, yapmak ya da yapmamak zorunda olduğu şeyleri, salt bu nedenle, yaptığı ya da yapmadığı iddiası yeterince makul görünmüyor. Toplumsal yaptırımların gücüne rağmen, hem ölümden sonra hayata inananların hem de inanmayanların bir çoğu kötülük işliyor, başkalarına zarar veriyor, düşmanlık yapıyor ve benzeri hoş olmayan eylemlerde bulunuyor. Deneyimler, ölüm ötesine inanmayan insanların, vicdanlarında bir huzursuzluk duymakla birlikte, yaptırımların caydırıcı etkisinin kendilerini bağlamadığı, ya da kendilerine, yaptığı kötü bir eylem nedeniyle, yasalardan maddi ve manevi bir zararın gelmeyeceğini sezinledikleri an, söz konusu kötü eylemlerini ısrarla sürdürbildiklerini doğrulamaktadır.³⁵¹ Toplumsal yaptırımlar, öyle anlaşıyor ki, ölümden sonra

³⁵⁰ Maher, a.g.m., s. 78.

³⁵¹ Bkz.: Derveze, a.g.e., ss. 235-236.

hayata inancı ve bu hayattan bir beklentisi olan birini, diğerlerine oranla, daha kolay dentlemektedir. Bu tür insanların, askerin ve polisin olmadığı yerde bile, her açıdan faydalı, doğru ve iyi davranışlar sergilediği görülebilir.

Öte yandan, delil olmayınca, tanık bulunmayınca kanun korkusu da caydırıcı etmen olmaktan çıkmaktadır. "Gündelik yaşamın ahlaksal yaptırımlardan yoksun olmadığı ... ve en azından güvenlik sisteminin yetersiz olduğu yerde, bir kural olarak, dürüstlük en iyi yoldur, söylemi kuşkusuz doğrudur."³⁵² Ama yine de deneyimler, çok sayıda insanın, yasalara ve toplumsal yaptırımlara aykırı bir davranış sonunda, özel arzularını gerçekleştireceğinden ya da çıkar ve yarar sağlayacağından emin olur olmaz yasaların ve toplumsal yaptırımların bağlayıcı etkilerinden kurtulmanın yollarını aramak alışkanlığı içinde olduğunu göstermiştir.³⁵³

Burada sorgulanması gereken önemli bir nokta vardır: İnsan-merkezli ödül-ceza uygulamaları, hukuk açısından, ne ölçüde bağlayıcı ve etkili olmaktadır? İnsan-merkezli ödül-ceza uygulamaları, tanım gereği, bir insan hakkında yine bir insan tarafından söylenilen "şu ya da bu davranışı nedeniyle ödül ya da cezayı hak etti" ve benzeri türden yargıları içerir. Suç işleyen ya da iyilik yapan insanlar hakkında verilen bu türden yargıların, bir gün mutlak adaletin gerçekleşeceğini umudunda olan insanlar açısından, tam bir kesinlik taşıdığı söylenebilir mi? "Bir ülkede kanun hakimiyeti kurulabilir, hakimler hep namuslu ve dürüst insanlar olabilir, yine de adaletin mevcudiyetinden şüphe edilebilir."³⁵⁴ Doğrusu hakkında, iyi olsun kötü olsun, bir yargıya varılan insanın olduğu kadar, yargıya varan insanın da ruhsal yapısı ve bedensel davranışları, psikolojik ve sosyolojik koşullara bağlı olarak değişmektedir. Dolayısıyla bir ya da bir kaç insanın biri ya da birilerini

³⁵² Maher, a.g.m., s. 77.

³⁵³ Derveze, a.g.e., s. 235.

³⁵⁴ Güngör, a.g.e., s. 104.

olumlu ya da olumsuz açıdan değerlendirmesi tam bir bağımsızlık ve tarafsızlık içinde gerçekleşmez. Bu nedenle verilen her hangi bir yargının doğruyla yüzde yüzlük bir oranda örtüştüğünü söylemek her zaman tartışılabilir; hatta işlediği iyilik ya da kötülük nedeniyle biri hakkında verilen yargı, sözgelimi yargıya varanın, hakkında yargıya varılanla ilgili beslediği kin, duyumsadığı düşmanlık ya da hissettiği nefret nedeniyle, bütünüyle ön-yargıya bile dönüşebilir. 'Hak yerini buldu' söylemi, hukuk ölçüsünün, bireysel ve kollektif vicdanda etkin olduğunun güzel bir kanıtıdır; ama hak her zaman şaşmaz bir biçimde yerini bulmaz. Gerçi, "hukukçular genellikle adalet denince 'kanunların her hangi bir çıkar ve imtiyaz gözetmeksizin eşit uygulanmasını anlarlar ve hukuk bakımından bu anlayışta yanlış bir nokta da yoktur. Fakat kanunların eşit uygulanması insanları yine tatmin etmez. Herşeyden önce kanunun gereği gibi uygulandığına inanmak güçtür. Bir mahkemenin kararını bir üst mahkeme bozduğuna göre, onun da üstünde bir mahkeme olsa aynı karar yeniden bozulabilir demektir. Adalet hangi mahkemede hangi karardadır? İkincisi ve belki daha önemlisi, kanunların, eşit uygulanmış olsa bile, adaleti aksettirip aksettirmedeği meselesidir ... kanunun 'doğru' veya 'yanlış' olduğunuz nasıl inanacağız?"³⁵⁵

Birey gibi aynı sorun üzerinde kafa yormak için bir araya gelen bireylerden oluşan birliklerin de sağlıklı düşünmeye yitirdikleri kimi zaman ve dönemler vardır. Ancak tek başına bireyden farklı olarak, birliklerin sağlıklı düşünmeyişi süreci uzun sürmeyebilir; yanlışlığın bilincinde olan organize birlik, er ya da geç yitirdiği sağduyuyu yeniden kazanabilir. Ama yine de biri hakkında verilen yargıların, ideal davranış biçimlerini hedefleyen kişilerin yorumlarını temel alan yasalara bağlı olduklarından, kelimenin tam anlamıyla gerçekten birebir örtüştüğü söylenilemez. Yasalar uyulmak için yapılır; ama özünde subjektiflik ve

³⁵⁵ a.e., s. 104.

olabilirlik nitelikliği taşıyan bu yasalara herkesin aynı ölçüde uyduğunu söylemek ya da uyması gerektiğini istemek ise aynı bir çıkmazdır. Kuşkusuz, ister bireysel ister birliktelikselsin olsun, yaşam perde altına alınamaz; ancak kimi zaman öyle olur ki, hukuksal çerçeve ile hukuksuzluk çerçevesi iç içe girer, aynı boşluğu doldururlar. Böyle bir boşluk için, iyi bir işlevselliğe sahip olduğunda, acaba nasıl bir yargıya varılacaktır? Bilinen o ki, bu gibi durumlarda teorik olarak bir yargıya varmak pek te zor değildir; ancak pratik olarak yargıya işlevsellik kazandırmak oldukça güçtür. Üstelik ortaya konulacak yargının pratik bir değer taşıyacağı kuşkusuz da her zaman geçerli bir söylemdir. Belki de sırf bu nedenle, "modern hukuk sistemleri bu eksiklikleri giderecek hazırlanmaya çalışılıyor, ama onların da hak ve haksızlık için değişmez esaslar bulduğu söylenemez. Hukuk kaideleri gitgide daha universal oluyor, ama birşeyin universal olması, onun mutlak bir kıymeti temsil ettiğini göstermez. Kısacası hak ve haksızlık kavramları zamana, ülkelere ve hatta şahıslara göre değişebilen bir anlayış olmakta devam edecektir."³⁵⁶ Bireysel ve kollektif mücadelede çoğu insanı harekete geçiren önemli etkenlerden biri, kuşkusuz, 'eşit olma' isteğidir. Bu istek, genel olarak, 'ötekisiyle aynı işlemi görmek' şeklinde ifade edilir. Bu tür olayların akışı, belli zaman aralıkları içinde, çoğunlukla haklı olan değil güçlü olan taraf lehine doğru olduğundan, ne bireysel ne de toplumsal 'hak dengesi' kurulabilmektedir. Güçlü olan haksız, haksız haklı çıkarmak hukuki dayanaktan yoksun olduğundan, tutunmak için adaletsizliğin kaynağı baskıcı yöntemler kullanmak zorundadır.

Yasalara aykırı bir eylemde bulunan herkes, yasalar karşısında, aynı ölçüde korumasız değildir. Başka bir deyişle üstün biri, sıradan biri gibi, yargı önünde hesap vermemektedir. Bu yanlışlığı ortaya çıkaracak çok sayıda örnek verilebilir; ama bir tanesi bile, ölümden sonra hayat yoksa, bütünüyle hayatı

³⁵⁶Güngör, a.g.e., s. 119.

çekilmez hale sokmaya yeter. Çünkü bu yanlışlık, dünyada düzeltilmesi imkansız .büyük bir adaletsizliktir. Sonuçta bu veriler ışığında, bu dünya hayatından, yine bu dünyada gerçekleşecek çok şey beklememiz gerektiğini anımsatan bir 'seçenekler çokluğu'ndan söz etmemiz mümkün olmamaktadır.

Tanrı'ya karşı duyulan sorumluluk duygusu ise her yerde, her zaman etkilidir. Bu görüntü, Tanrı'yı, ona sözde bir işlevsellik tanımak suretiyle, pratik aklın bir postulatı olarak ele alan bir *sanki felsefesi*'nin aksine, sadece ölümden sonra hayatın biricik garantisi olarak görmez; nitelikli bir Tanrıdan beklenilmesi gerekeni bütünüyle beklemeyi de garanti eder. Nitelikli Tanrı deyimiyle teistik Tanrı anlayışını kastediyoruz. Bu anlayışa göre "Tanrı; hem iyilik, adalet, rahmet gibi etik niteliklere hem de ilim, kudret ve irade gibi epistemolojik ve kişisel (personal) niteliklere sahiptir."³⁵⁷ Bu noktada, "ölümden sonra hayat düşüncesinin Tanrı'ya, yüceliğine, adaletine ve hikmetine olan inançla sıkı bir ilişkisinin var olduğunu"³⁵⁸ söylemek yerinde olacaktır. Bu ilişkinin, etkin 'İlahi Yaptırım'ın bir sonucu olarak ortaya çıktığı açıkça anlaşılmaktadır. Özellikle insan, işlediği kötülüklerden dolayı Tanrının bir gün kendisini yargılayacağını bildiğinden ya da bunun kaçınılmaz bir şey olduğunu hissettiğinden, kötülük işlemeden kendini uzak tutmakta; böylece de insan kaynaklı ahlaki kötülüklerin işlenme oranında dikkate değer büyük bir düşüş gözlenmektedir. Söz teistik Tanrı anlayışından açılmışken, burada, bir noktayı daha vurgulamada yarar vardır. Ahlak ile ölümden sonra hayat arasındaki ilişki söz konusu olduğunda, bu dünyada insana tek hayat va'd eden hangi din paradigma olarak seçilirse seçilsin, ilişkinin, din bağlamında, iyi, kötü, buyruk, sorumluluk, ceza ve ödül gibi dinsel ve etik içerikli deyimler üzerinde yoğunlaştığı görülür. Öğretileri hakkında bugün çok şey bildiğimiz Yahudilik,

³⁵⁷ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise: Batı ve İslam Din Felsefesinde "Kötülük Problemi" ve Teistik Çözümler*. Ankara: Vadi Yayınları. 1997, s. 21.

³⁵⁸ Derveze, a.g.e., s. 236.

Hıristiyanlık ve İslam'ın, bu bağlamda, yığınlar üzerindeki güçlü ve olumlu etkisi açık-seçik ortadadır. Bir Yahudi için, On Emir'e bağlılık, bir Hıristiyan için İsa'nın tanrısallığına inanç, benzer şekilde bir Müslüman için Kur'an'a uygun sürdürülen bir hayat, Tanrı katında, kurtuluşun biricik garantisidir. Söz konusu öğretileri benimseyen dindar kesim için, "ahlak ile ilişkilendirilmemiş bir ebediyyet hemen hemen kavranılamaz bir şeydir. Eğer öte dünya iyilerin ödüllendirildiği, kötülerin cezalandırıldığı bir yer değilse, ya da ahlaki çabanın sonuçsuz kaldığı bir yer ise, o taktirde orası çoğumuz için hiçbir anlam ifade etmez."³⁵⁹ Burada öncelikle, ölümden sonra hayatın varlığının bu dünyada insana tek hayat va'd eden dinler - özellikle de İslam dini- açısından niçin bu denli önemli olduğu konusunda, ahlaki değerlerin korunmasını hedef olarak belirleyen şu üç noktayı hatırlatmakta yarar vardır: a) Ahlak ve adaletin gereği gibi yerini bulmasını ve, geçerli evrensel kriterler dahilinde, insan davranışlarının sonuçlarının sağlam bir biçimde değerlendirilmesini gerçekleştirmek, b) İnsana, ne için çalıştığını ve yaşamın biricik gayelerinin neler olduğunu en yüksek bilgi düzeyinde kavratmak, c) İnsanlar arasındaki tartışma, ayrılık ve anlaşmazlığı, büyük küçük demeden, kesin bir şekilde sonuçlandırmak.³⁶⁰

Doğrusu, ilahi yaptırım gücünün değişik özellikleri vardır. Herşeyden önce, ilahi yaptırım söz konusu olunca, belli kararları Tanrı'nın vermesi gerektiği öne çıkar. Bu, ilahi vahyin, insanlık tarihinde, henüz tam olarak anlaşılmamış ama sürecini devam ettiren ve etkisini sürekli artıran en yüce yansımasıdır. İlahi yaptırımdaki çekicilik ve üstünlük, adalet sorunundaki son kararı, son tahlilde, Tanrı'ya bağlamayı gerektirir. Öte yandan, son kararı Tanrı'nın vereceği iddiası; birinin, bireye ilişkin mutlak adaletin gerçekleşmesi sorunundaki kararı, Tanrı

³⁵⁹Hunter Mead, a.g.e., s. 392.

³⁶⁰Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, (çev.: Alpaslan Açıkgenç), Ankara: Fecr Yayınevi, 1993, ss. 224-225

yerine, 'ben de veririm' yanılgısını ortadan kaldırdığı için, ortada adalet sorunuyla ilgili büyük bir çözüm var demektir. Öz olarak ifade etmek gerekirse, Tanrı, Bilen, İyi ve Güçlü ise, bu dünyada görülen adaletsizliklerin, O'nun garanti ettiği ölümden sonra hayatta bir şekilde dengelenmesi gerekir. Tarihi acılar, yokluklar ve savaşlarla geçen bir yaşam kaşısında tanrısal güç, bilgi, adalet ve irade kayıtsız kalamaz. Bu, ölümden sonra hayata, Kadir-i Mutlak bir Tanrı'nın mutlak adaletini gündeme getiren bir inanç objesi olarak bakmamızı kolaylaştıran bir söylemdir. Hayatımızda Tanrısallığa yakışan kimi zaman gözlemlediğimiz, kimi zaman da deneyimlediğimiz adalet örnekleri, hakkını almadan ölenlerin, ölümden sonra hayatta ihmal edilmeyeceklerinin biricik göstergesidir. Bir işlevselliği de pedagojik olan ve bu dünyada gerçekleşen kimi adalet örnekleri, bir yandan nihai adalet bekleyen insanların psikolojilerini tatmin etmekte, öte yandan gücünü insanlar aleyhine özgürce kullanan zalim insanların önünde en büyük engel olarak durmaktadır.

İnsanlar bu dünyada ancak adaletin beşeri ya da sosyal yönünü uygulayabilirler. Adaletin gerçekleşmesi bağlamında, tek alternatif olarak fenomenal sürekliliğe bel bağlamak büyük bir yanılgıdır. Ölümden sonra hayat yoksa, işlediği bir kötülük nedeniyle cezasını çekmemiş günahkar birini kınamada ya da yaptığı bir iyilik nedeniyle ödülünü alamamış fedakar birini övmeye, ölümlü birey açısından, ne zarar ne de yarar vardır. Öyle anlaşıyor ki, "gelecekteki ödül-ceza eğilimine inanç bir illizyon olarak değerlendirilecek olursa, vicdan yaptırımının ana bölümünü oluşturan *tehdit* ve *ümit* diye bir şey kalmaz."³⁶¹ Bu durumda, Denis'in ifade ettiği gibi, "eğer hiçlikten gelip hiçliğe gidiyorsak, eğer canı ile bilgeyi ve bencil ile fedakarı aynı alın yazısı, aynı hiçlik bekliyorsa, eğer tesadüf kombinezonları sonucunda, bir kısım insanlar zora koşuluyor ve bir kısım

³⁶¹ Maher, a.g.m., s. 77.

insanlar da mutluluğa ve şerefe gark ediliyorsa işte o zaman şunu, yani umudun bir düş olduğunu; acı çekenler için teselli, kader kurbanları için adalet diye bir şeyin mevcut bulunmadığını haykırmak gerekecektir."³⁶² Ölümünden sonra hayata inanç yokluğu, öyle görülüyor ki, kaosa uygun koşullar hazırlayan bir boşluğa neden olmaktadır. Oysa ne bireyi ne de toplumu kaosa iten olumsuzluklar hoşgörülebilir. Bireyi ve toplumu sağlıklı ve değerli yapan nitelikleri yok edemeyiz. Çünkü varoluşun anlamı ahlakla bağlantılı niteliklerle ölçülür. Ahlak bir kenara itilir, yasasızlık çıkmazına sapılırsa, her değerli ve güzel şey bir tür acı ve mutsuzluk aracına dönüşür.

Öte yandan, bireysel ve toplumsal haksızlıklar, deyim yerindeyse, üzerine sünger çekilmekle bastırılamaz. Doğru olanı, suçlu, suçu varsa, bir şekilde mutlaka yargılanmalı ve ceza görmelidir; benzer şekilde fedakar da, fedakarlığı varsa, mutlaka takdir edilmeli ve ödül almalıdır. Cezalar ve ödüller sağlam ve güvenilir kanıtlara bağlandığı sürece, erdemli ve akıllı hiç kimse bunun tersini iddia edemez.

Fenomenal sürekliliğe ilişkin materyalistik alternatif özsel olarak yeterince bağlayıcı olmadığı gibi, adalet bekleyenleri de psikolojik olarak tatmin edememektedir. Çünkü, "insanlar adalet için ne kadar uğraşsalar, ne kadar etraflıca düşünüp kanunlar çıkarsalar, yine de tam başarılı olamazlar. Dünyada insan eliyle dağıtılan bu eksik adalet fikrine karşı, bir de 'İlahi Adalet' kavramı vardır. İlahi adalet kusursuzdur. Çünkü Tanrı'ya inanan insanlara göre Tanrı herşeyi bilir ve görür, böylece de herkes yaptığıının tam karşılığını (ceza veya mükafat) alır ... Hiç kimse adaletsizliğe göz yummaz. Düzeltmediği adaletsizliği Tanrı'ya havale ederek onun düzeltilmesini ister".³⁶³

³⁶² Denis, *Ebedi Olan Ruhtur*, s. 89.

³⁶³ Güngör, a.g.e., s. 108.

Ölümünden sonra hayatta gerçekleşeceği umulan üstün adaleti anlamak, kabul etmek ve benimsemek için, ölümden sonra hayat vardır, sonucuna ileten bağlayıcı etik değer ve normlarla yeterince barışık olmak gerekir. Şu halde denebilir ki, ahlaki normlar, kendilerinden bir işlevsellik bekleniyorsa, "karşı konulmaz bir yoğunlukta beşeri yaratıcılık ve aktiviteyi öngören bir vahiy deneyimi üzerine oturtulmalıdır. Biz, pasif olarak, korku ve ümitsizlik içinde yakın sonu, beşeri kişiliğin ölümünü ve bu dünyayı beklememeliyiz. İnsandan, aktif olarak, ölümcül kötü güçlerle mücadele etmesi ve yaratıcı bir şekilde, kendini nihai gaye için hazırlaması istenmektedir."³⁶⁴ Asayiş olaylarını önlemek için, çoğu zaman denildiği gibi, herkesin başına bir kanun adamı dikmek imkansızdır; ama herkesin kendi vicdanını, Tanrı'ya karşı sorumluluk duygusuyla hareket edecek şekilde eğitmek mümkündür. Bu aynı zamanda bir çok iyiliğin kaynağı, pekçok kötülüğün de engeli olacaktır. Sonuçta hem birey hem de toplum, var oldukları sürece, mutlu ve güven içinde varlığını sürdürecektir.

Kuşkusuz doğru olanı sırf doğru olduğu için yapan, yanlış olanı da sırf yanlış olduğu için yapmayan, ahlak açısından olgun inançsız insanlar vardır. Hatta bu insanların, kendilerine özgü inanç ve eylemlerinde, cenneti kazanma ya da yok oluştan kurtulma gibi her hangi bir amaç taşımadıkları da söylenebilir. Nitekim Russell "Genç değilim ve hayatı seviyorum. Ama yokluk düşüncesi karşısında korkudan param parça olmayla alay ederim"³⁶⁵ der. Ancak atezimle ilgili bu son söylemler üzerine çok şey bina edilemez. Ölümden sonra hayat ile, ister bireysel isterse toplumsal olsun, ahlaki davranışlar arasında doğrudan bir ilişkinin var olduğunu ileri sürenlere göre, üzerine çok şey bina edilemez dediğimiz görüş, "ahlak duygumuzu kökünden kazır; biz, bir ölçüde, hayatta kalma liyakatımıza

³⁶⁴Berdyaev, a.g.m., s. 491.

³⁶⁵Bertrand Russell, *Why I am Not A Christian*, New York: George Allen & Unwin Ltd., 1957, s. 54.

bağlı bir ebediliğin var olduğu alemdeki kaderlerimizi benimsemeyi tercih ederiz. Ebediliğin her hangi bir önemi olacaksa, bunun ilkin ahlaki önem olması gerektiğini düşünürüz."³⁶⁶

Burada, yukarıda dile getirdiğimiz aktif ama yaptırım gücü farklı olan etmenlere ek olarak, insanı bir kötülüğü yapmaktan alakoyan, benzer şekilde bir iyiliği yapmaya teşvik eden daha bir dizi norm ileri sürülebilir. Sözgelimi, "insan yaptığı iyiliği insanlık için yapar, yapmadığı kötülüğü de yine insanlık için yapmaz" söyleminde olduğu gibi *insanlık* bir otorite neden olarak görülebilir. İnsanlık için iyi'yi yapan, kötü'yü yapmayan bir insanın, doğal olarak, yaşarken ve öldükten sonra bireyi olduğu insanlıktan bir beklentisi olacaktır. Yaşarken beklentileri oldukça farklı olabilir; ama ölüm sonrası beklentisi, büyük bir olasılıkla, "unutulmamak" gibi oldukça spesifik bir istek olmalıdır. Bu sonuncusu özellikle ateizm lehine işlevsel olan bir söylemdir.

Aslında, bir tür otorite neden olarak 'insanlık', pasif özlü bir normu temsil etmektedir. Çünkü, materyalistik iddialara dönerek, 'insanlık tarihinde, ölüm sonrası bir takım beklentileri olan insanların kaç tanesi, bu beklentiye, 'toplumsal hatırlanma' ile özdeşleştirmekte ve bununla yetinmektedir?' şeklinde bir soruya verilecek cevap, adı geçen normun pasifliğini göstermek için yeterlidir. Doğrusu bir materyalistin sahip olduğu duygu, düşünce ve eyleminde yeryüzünde yaşam mücadelesi veren bir insanın sergilediği duygu, düşünce ve eyleminde bulunan benzer doğallık, güç ve amaç görünmez. Sonuçta onların süreklilik adına yaptıkları şeyler, ölüm sonrası kendilerini değil, etse etse henüz yaşayanları bir süre mutlu edebilir. Dolayısıyla 'süreklilik yalnızca bu dünyadadır' şeklindeki bir söylem, son tahlilde, dini ve rasyonel bir amaçtan yoksun bir yaşam anlayışı içerdiği için, kuşatıcı bir anlam ifade etmez, bir değer içermez.

³⁶⁶Hunter Mead, a.g.e., s. 392.

Ölüm sonrası 'toplumsal hatırlanma' ile yetinen bir insana, günün birinde, toplumun kendisini unutacağını, kendince toplum için faydalı gördüğü eylemleri nefretle anmayacağını, daha da kötüsü umut bağladığı söz konusu toplumun, tarihte örnekleri görüldüğü gibi, yok olmayacağını kim garanti edebilir? Unamuno'nun haklı olarak belirttiği gibi, "adımızın ölümsüzleştirilmesi için olan bu zorlu savaş geçmişe doğru gerilere uzanır, geleceği de şöyle bir ele geçirmek isterken; bizler ölümlerle çarpışıyoruz, çünkü bizler, yaşayanlar, onların gölgeleri altında karanlığa bürünmüşüz." ³⁶⁷ Şu halde rasyonel olmanın tartışma alanında geçerliliğini koruma çabasındaysak, rasyonel olmak durumundayız. İnsan varoluşunun hiçe indirildiği, rasyonelliğin ise basit ve değersiz bir anlam yüklediği yerde, 'toplumsal hatırlanma' gibi sözde-aşkın bir değerden söz etmek ne ölçüde tutarlı olabilir? Bu önce insan davranışında rasyonelliği öngören iddialarla çelişmek demektir. Doğrusu toplumsal hatırlanma, ne insanın ölümsüzlüğünü sağlamakta ne de insanın kalıcı mutluluğu yakalamasına yardımcı olmaktadır. Bir yandan insanı kulağa hoş gelen anlık kalıcılıklarla avutmak, öte yandan insandan hatırlanmaya ilişkin bir takım geçici söylem ve alışılmış sloganlar gibi salt dünya nimetleriyle yetinmeyi istemek, onu zora sokmadan ve ona verilen yüce değeri bir anda sıfıra indirgemedi başka bir işe yaramaz. Karl Jaspers'ın dediği gibi, "Başkalarının anılarında devam etmenin avuntusu, ailede yaşamının, meydana getirilen eserlerin ölümsüzlüğüyle avuntu, çağların içinde sürececek olan bir ünle yaşamayı sürdürmenin avuntusu boşunadır. Sadece ben neysem, başkaları neyse, insanlık ve herşey onun meydana getirdiği ve gerçekleştirdiği şeylerin bir sonu vardır. Sanki o hiç yokmuşçasına unutulmuş gömülür." ³⁶⁸

³⁶⁷Unamuno, a.g.e., s. 59.

³⁶⁸Karl Jaspers, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, (çev.: Sedat Umran), İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1995, s. 163.

Bununla birlikte, doğrusu materyalistlerin söylediği de pratik olana yöneliktir. Pratik olan, bu bağlamda, insanın sonsuzluk arzunu tatmin için fenomenal her türlü imkana gerekçe hazırlamaktan ibarettir.

Herşeyi kendi benliği doğrultusunda örgüleyen insanın özlenen aşkınlığı burada yakalamasını öngörmek, aşkınlığın özüyle çelişir. Aşkınlığı burada yakalama düşüncesi, bütünüyle zamansal olduğundan, yalnızca büyük düşünen insanın kendini aşmasını değil, aynı zamanda insanlığın belli bir düzeye ulaşmasını da engeller. Çünkü ileri sürülen düşüncede, yaşanan ve görünenen daha mükemmeli yoktur ki, onu yakalamak için çaba harcansın. Kısacası toplum ya da insanlık gibi bir otorite nedene bağlanarak, insanın ölümden sonra hayattan beklentilerini, olumsal olarak, mankıtsal sonucuna kadar götürmek oldukça güç görünüyor.

Sonuç olarak, eğer amaç, ya da ölümden sonra hayattan tek beklenti unutulmama, topluma faydalı olmuş bir insan da, sıradan bir insan gibi, yaşayan toplumun büyük bir kesimi tarafından unutulmaktadır; yer yüzünde evrensel olarak hatırlanan ya da kozmik bilinçte yaşayan kaç insan tanıyoruz? Bu insanlar, dünya kuruldu kurulalı ölen insanların yüzde kaçını oluşturmaktadır? Bir kaç ayrıcalıklı insan dışında, çoğu ünlü bile kısa bir süre içinde toplum tarafından unutulmaktadır. Unutulmamak ölümsüzleşmek demek değildir. Doğrusu, biri ölünce, ister gömülsün ister yakılsın isterse bedensel parçaları sağa sola fırlatılsın, geleneksel cenaze törenlerinden sonra, toplumu oluşturan bireyler, ölenle ölmeden, hayatlarına devam etmektedir. Kaldı ki bir ünlü unutulmasa bile, toplumun, ölüm sonrası bıraktıklarından, varsa eğer, faydalanması dışında ona sağlayacağı ne olabilir? Burada, insanın, psikolojik olarak, sürekli yaşam arzusunu tamin etmeyen bir söylem söz konusudur. Zira bu söylem, bizi, kaçınılmaz olarak hatırlananlar ölümsüz, hatırlanmayanlar ölümlü gibi hiç de adil olmayan bir sonuca

iletmektedir. Aslında burada dikkat çekici bir aksaklık daha görünüyor; o da, adaletin, reel bireysel bilinçten yoksun toplum kanalıyla sağlanmaya çalışılmasıdır. Oysa amaçlı yaşamı istenilen düzeyde 'adil' hale sokmak, insan için mümkün değildir. Öte yandan, hatırlanmanın tartışmasız tek ölçütü de kuşkusuz toplum ya da insanlık tarafından takdir edilecek iyi ve doğru eylemde bulunma değildir. Ölümünden sonra hayat, ilke olarak, sadece iyi ya da kötü eylemleriyle tanınanların sonsuzca yaşayacağı anlamına gelmez; başka bir deyişle sadece toplum içinde iyi ya da kötü davranışlarıyla sivrilen insanların ruhları ölümsüzlüğü hak etmez. Sosyal bilinç elbette duyarlıdır; ancak yaşanan iyi bir hayat sonucu baş tacı edilip 'iyiliklerle unutulmama' bir ödül olmadığı gibi, yaşanan kötü bir hayat sonucu bir köşeye itilip 'kötülüklerle hatırlanma' da bir ceza değildir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ÖLÜMDEN SONRA HAYAT İNANCININ
DENEYSEL DAYANAKLARI

ÖLÜMDEN SONRA HAYAT İNANCININ

DENEYSEL DAYANAKLARI

1. Parapsikolojik Fenomenler

Kuşkucu bir insan, ölümden sonra hayat inancının lehinde işleyen *a priori* delillerin yetersizliğini ileri sürerek, söz konusu hayatın imkanını doğrulayacak *a posteriori* ya da deneysel dayanakların olup olmadığını sorabilir. Bu sorunun en basit cevabı, "spiritüel hareket, ölü ile diri arasındaki iletişim durumlarının ölümden sonra hayatı ispat ettiğini iddia etmektedir"³⁶⁹ şeklinde olabilir. Hiç kuşkusuz Hick'in bu cevabı, ölümden sonra hayata ilişkin araştırmaların, materyalist düşüncenin varlığını derinden hissettirdiği 19. yüzyıl ve sonrasında, global ölçekli olarak bilimsel alanda ele alındığının da bir ifadesidir. Bu araştırmalar, ayrıntılarıyla ruhu ve ruhsal olanı, metafizik kanıt gibi *a priori* olarak düşünceden çıkarma üzerinde yoğunlaşmaz. Bu bağlamda, son derece gizemli ve nazik bir konu olan ölümden sonra hayatın olabilirliğini temellendirmek için, deneysel dayanaklardan yola çıkma arzusu söz konusudur. Elde edilen çıkarımlar, parapsikolojik fenomenlerin bilimsel elenmesinin ürünleri olduğu için, yeterince bağlayıcı bir konumdadır. Yapılan bu araştırmalarla bir taraftan, ölümden sonra hayat konusundaki bilgilere doyurucu bir nitelik kazandırmak, öte yandan ölümden sonra hayatı deneysel bir temele oturtmak ümit edilmiştir.

Parapsikologlara göre, "keşif seferlerinin en pervasızı başlamıştır. İnsanlık evreninin henüz bilinmeyen derinliklerine doğru bir yolculuktur bu; ruhun, zihnin insan eli değmemiş ufuklarına cesurca atılımdır bu. Orada insanın şimdiye kadar bilinmemiş güçleri ve imkanları uyuklamaktadır."³⁷⁰ Ölümden sonra hayat

³⁶⁹Hick, *Philosophy of Religion*, s. 125.

³⁷⁰Werner Keller, *Parapsikoloji: İnsanlar ve Mucizeler*, (çev.: Esat Nermi), İstanbul: Yılmaz Yayınları, 1992, s. 12.

anlayışının deneysel dayanakları, büyük bir kitle oluşturan süjelerin ge erdikleri deneyimler sonrası sundukları raporlardan elde edilmiş, birbiriyle çelişmeyen verilerden hareket etmektedir. Deneysel dayanaklar başlığı altında temas ettiğimiz konu, doğrudan ruh ve ölümden sonra hayatla ilişkili parapsikolojik ya da paranormal fenomenlerden oluşmaktadır. Farklı türleri olan bu fenomenler, paranormal psikoloji ya da psişik araştırmaların inceleme alanına girerler, ve psişik yada paranormal fenomenler olarak bilinirler.

Ölümden sonra hayatın bu bölümde tartışacağımız deneysel dayanakları paranormal fenomenlerin araştırılması sonucu elde edilmiştir. Bu fenomenlerin,  zleri gereği değişik yorum ve anlatımlara açık olmakla birlikte, ölümden sonra hayat konusunda kanıtsal güçlerinin olduğu ve kuşkuları aza indirdiği anlaşılmaktadır. Paranormal fenomenlerin, ölümden sonra hayat bağlamında, açıklayıcı özde fenomenler olarak kendilerine göndermede bulunulmasının önemli bir nedeni, hiç kuşkusuz, ruhun katı materyalistik söylemin aksine bedenden bağımsız olduğuna yönelik deneysel dediğimiz dayanakları içermesidir. Deneyimlere ilişkin söylemlerin kendi içinde bir bütünlük ve tutarlık göstermesi, hem dayanakları daha iyi anlayıp yorumlamamızı, hem de doğru düzgün bir sonuca ulaşmamızı kolaylaştırmaktadır.  z olarak ifade etmek gerekirse, her fenomen kendi içinde tutarlıdır. Perspektif noktalarının çokluğu nedeniyle ortaya çıkan yorumlar, deneyimlerin yadsınmasını gerektirmediği gibi, ölümden sonra hayat sorununu gündeme getirmektedir.

Paranormal fenomenlerin arkasında önemli destekler bulunduğunu dışa vurmak için elden gelen tüm çabalar harcanmıştır. Dünyaca  nl  '*Psişik Araştırmalar*' adı altında kurulan deneysel araştırma merkezleri ve bu merkezlere  ye seçkin araştırmacılar tarafından yazılmış ve yazılmakta olan bol miktarda kitap ve dergileri, çekilmiş ve çekilmekte olan filmleri, CD'leri, teyp ve video kasetleri

vardır. Tüm bunlar, yalnızca halk düzeyinde değil, aynı zamanda entellektüel düzeyde de inandırıcılık ve güvenilirliği artırmaktadır.

Biz, bu bölümde, parapsikolojik fenomenleri; konumuzu ilgilendirdiği kadarıyla, alanını belirlemek ve bağlayıcı mümkün uzantıları üzerinde durmak suretiyle iki açıdan ele alacağız.

a. Alanın Belirlenmesi

Paranormal fenomenlere ilişkin yapılan çalışmalar, ikili bir amaç üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bir yandan parapsikolojik dayanakların bir bölümü, bizi, dualist insan anlayışı bağlamında, ruhun mutlak anlamda bedene bağımlı olmadığına, bir bölümü ise ölümle gelen ayrılıktan sonra ruhun kendi olarak varlığını sürdürdüğüne iletir. Ölümden sonra hayat vardır yaklaşımını tartışırken ifade ettiğimiz gibi, ruhun bedenden ayrı ve ayrılması mümkün olan bir varlık olduğunun ortaya konması, ölümden sonra hayat lehine alınacak yolun yarısıdır. Ruhun ya da bilincin mutlak anlamda bedene bağımlı olmadığı konusunda, üzerinde durulması gereken en önemli parapsikolojik fenomen, telepati, prekognisyon ve rüya gibi fenomenleri kapsamına alan duyu-dışı idrak (DDİ)'dir. Öte yandan yakın-ölüm deneyimleri ya da kısaca YÖD'ler ise, bizi, ruhun bedenden ayrılabilirdiği sonucuna ileten bir paranormal fenomendir. YÖD'ler, parapsikologlara göre, "insanların olağanüstü sezgilere ve hatta 'paranormal' güçlere sahip olduğunu"³⁷¹; daha da önemlisi "vucudun organları anormal bir durumdayken berrak bir bilinç halinin var olabileceğini göstermektedir."³⁷²

³⁷¹ Carl Becker, "The Meaning of Near-Death Experience", *The Twenty-first International Conference on the Unity of Sciences*, Washington, D.C. November 24-30, 1997, s. 19. (Yayımlanmamış Bildiri).

³⁷² Keller, a.g.e., ss. 299-300.

Sonlu aklın mistik keşfi ya da metafizik başarısı olarak ortaya çıkan, kanıtlayıcı ve açıklayıcı işlevsellikleri olan bu fenomenler, geleneksel ruh-beden dualizmine geri dönüşün bir habercisidir. Buna ek olarak *ölümden-dönme deneyimi* yada kısaca ÖDD de denilen YÖD sırasında farklı açılardan bedeni gözlemlediğinin bilincine eren ruha yapılan göndermeler, ruh-beden ilişkisi bağlamında, *geleneksel* düşünce üzerinde yeni bir yapılanmanın da birincil öncüsüdür. "Aparisyonlar, ölümlere ait diğer duysal görünüm ve medyumlar aracılığıyla algılanan 'spirit mesajlar' gibi, ölüm sonrası bireysel ölümsüzlük sorununu gündeme getiren"³⁷³ fenomenler, doğal olarak, bu ikinci grup içinde değerlendirilmektedir. Paranormal fenomenleri, mümkün uzantıları içinde, ölümden sonra hayatla bağlantılı olarak yorumlama fenomenlerin olağanüstülüğünü anlamaya yardımcı olmakta böylece de ortaya bir anlaşılabilirlik düzeyi çıkmaktadır.

Bu fenomenleri yorumlama bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Parapsikologlar bu fenomenleri nedensel önemi olan bir otorite olarak görürler. Paranormal fenomenler hakkında geniş ve derin bir bilgiyle donanmış parapsikologlar, belki de sırf bu nedenle, çok eskiden bilinen tartışmalı materyalistik ilkelerden ödün vermeyen ölüm sonrası yokluk yanlılarıyla kıyasıya bir tartışmaya girmezler. Daha da önemlisi, paranormal fenomenlerin bilimsel olarak ele alındığı konusunda, ölüm sonrası yokluk yanlılarının, hayat yanlıları ile aynı çizgide olduğu görülmektedir. Nitekim, "ölünce çürüyeceğime ve ben'imden hiçbir şeyin yaşamaya devam etmeyeceğine inanıyorum"³⁷⁴ diyen Russell bu konuda şöyle diyor: "Psişik araştırma, ölüm sonrası yaşamı destekleyen gerçek bilimsel kanıtları olduğunu söylüyor, ve kuşkusuz uyguladığı yöntem de, ilke olarak,

³⁷³Hick, *Philosophy of Religion*, s. 125.

³⁷⁴Russell, *Why I am Not A Christian*, s. 54.

bilimsel bakımdan doğrudur. Bu tür kanıt, bilimsellikten taviz vermeyen birinin reddedemeyeceği derecede insanı etkileyebilir."³⁷⁵

Parapsikologlar, ellerinde adı geçen fenomenlerden hareketle ulaşılmış öte aleme ilişkin sağlam ve güvenilir nitelikli bilgilerin varolduğunu ileri sürmektedirler. Parapsikologlar, işte bu nedenle, paranormal fenomenlerin taşıdığı gizemli güçten destek alarak öteki aleme yönelirler.

Paranormal fenomenlerin genel olarak üç temel niteliği vardır:

- a) Nadir olarak gerçekleşirler,
- b) Genelde tekrarlanamaz türden olaylardır,
- c) Olağanüstü özellikleri vardır.

Gerçekleşme düzeyindeki nadirlik çekiciliklerini artırmakla birlikte, tekrarlanabilir olmayışları, başka bir deyişle şahısların hayatında hemen hemen bir kez olmuş olaylar görünümünde³⁷⁶ ve olağanüstü özelliklere sahip oluşları, psikolojik olarak bir ölçüde kendilerine inanmayı güçleştirmektedir.³⁷⁷ Ölümden sonra hayatın reel olarak varolup olmadığına deneysel dayanakları söz konusu olunca ortaya çıkan temel sorunlardan biri "ölümden sonra hayatın dayanakları olarak ileri sürülen (parapsikolojik) olguların gerçek olgular olup olmadığıdır."³⁷⁸ Bu sorundan daha az önemli olmayan bir diğeri ise, "bu deneyimlerin nasıl anlaşılacağı ya da yorumlanacağıdır."³⁷⁹

³⁷⁵ a.e., s. 51.

³⁷⁶ D. Scot Rogo, *Parapsikoloji: Duyular Dışı İletişim*, (çev.: Selman Gerçeksever), İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1993, s. 93.

³⁷⁷ Ducasse, C.J., *Nature, Mind and Death*, Illinois: The Open Court Publishing Company La Salle, 1951, s. 465.

³⁷⁸ a.e., ay.

³⁷⁹ Peterson ve diğerleri, s. 190; ayrıca bkz.: Badham, *Immortality or Extinction?*, s. 72.

Bu ikinci sorun, paranormal deneyimlerin, değerlendirilirlerken, yalnızca fenomen olarak değil içerik ve gerçekleştiği koşulların da dikkate alınmasını gerektirmektedir. Bizler paranormal fenomenleri özel olarak ölümden sonra hayat sorununun çözümü için bulaştırılmaması gereken bir olumsuzluk gibi göremeyiz. İnsana ruh yönünü tanıma olanağı veren bu fenomenleri reddetmenin haklı ne tür bir gerekçesi olabilir? Paranormal fenomenler, büyük bir kitle oluşturan insanlarca deneyimlendiği, psikologlarca araştırıldığı ve yorumlandığı şekliyle vardır, ve bunlar, haklarında tutulan raporlardan elde edilen verilere göre, zihinsel çağrışımların neden olduğu 'hayaller dizgesi' değildir. ÖDD'ye ilişkin iki itirazı, yeri gelmişken, burada anmakta yarar vardır. Deniliyor ki, "ÖDD'ler bilimsel olarak tekrar edilemezler ve bu ölüme çok yaklaşan kimselerin anlattıkları hikayelerden başka bir şey olarak kabul edilemezler. Hatta buna benzer şey(ler) ölüme o kadar yakın olmayan kimselerce de anlatılmıştır"³⁸⁰ ÖDD'lerin içeriklerini ve ileri sürülen ikinci itirazı, 'Yakın-Ölüm Deneyimleri' üst başlığı altında ayrıntılı olarak tartışacağız. Burada yalnızca genel olarak paranormal fenomenlerin tekrar edilemeyişleriyle ilgili itirazı öz olarak gözden geçireceğiz.

Öncelikle şunu ifade delim ki, insanın hayatı boyunca yaşadığı, gözlemlediği ya da birilerinin kendine öğrettiği yahut sözlü ve yazılı medya aracılığıyla hakkında bilgi edindiği tek tekrarlanamaz olaylar paranormal fenomenler değildir. Dolayısıyla tekrarlanabilir olmayış faktörü, bu fenomenleri ne gözden düşürebilir, ne de her hangi bir sonuca iletmede işlevselliklerine zarar verebilir. Sözgelimi tanıkların huzurunda gerçekleşmiş özel bir DDİ, kendinden tekrarlaması istenen paranormal fenomen deneğinin ansızın gücünü yitirmesiyle tekrarlanmadı diye, herhalde bir tür göz boyama sahtekarlığına indirgenemez. Aynı şey YÖD'ler için de geçerlidir. Bir kaza sonucu bedeninden çıkan ve olayın

³⁸⁰Randles - Hough, a.g.e., ss. 347-348.

tüm ayrıntılarını bedenine döndükten sonra bütün açıklığıyla anlatan bir suje, kazayı tekrar yaşayarak bedeninden ayırlamıyor diye, deneyimlediği olayı her halde bir tür halüsinasyon olarak göremeyiz. Bu tür olayların, deneklerin elinden çıktıktan sonra, nasıl sansürleneceği üzerinde değil, ne tür sonuçlara ileteceği üzerinde düşünülmelidir. Denek bir şekilde DDİ yeteneğini yitirmiş olabilir; insandaki ruhsal duyarlık dokunulmaz değildir, sıkıcı maddesel ortamlardan, acı veren ruhsal durumlardan etkilenebilir.

Doğrusu tekrarlanamayış, biraz önce de ifade ettiğimiz gibi, eğer bilimsel oluşa ters düşen bir nitelik ise, bu yalnızca paranormal fenomenlere özgü bir nitelik değildir. Nitekim "psişik araştırmaların yanında, meteorolojik, astronomik, tarihi ve diğer kimi alanlardaki olaylarla hukuksal ispat gerektiren sorunlar da iradi olarak tekrarlanamazlar."³⁸¹ Kimi olayların, tekrarlanması isteniyorsa, olduğu gibi değil, benzerinin tekrarı gerçekleşir. Bu nedenle gerçekleşen bir paranormal fenomenin, bir hükme varmak için, olduğu gibi tekrarını beklemek ciddi bir yanılga içinde olmak demektir. Bir paranormal fenomenin benzerinin gerçekleşmesi bu fenomenlerin gerçekten var oldukları tezini destekler. Paranormal fenomenlerin olduğu gibi tekrarını bekleme yanılgısı, büyük bir olasılıkla, fenomenlerin kimi zaman olduğu gibi tekrar ediyor gözükmesinden kaynaklanmaktadır. Ama, yine de Rogo'nun dediği gibi, "bu konuda iyici ele kolu bağlı durumda değiliz. Bu tür deneyimi alışkanlık halinde uygulamış ve geçirdiği şuur hallerinin kayıtlarını tutmuş kimselere ait bir kaç kitap var."³⁸²

Bilidiği gibi, "parapsikolojik araştırmalar başlıca iki çizgi üzerinde yürütülmektedir: Kendi başımızdan geçen olayların incelenmesi; ve bilinen kurallarla hareket ederek, bilimin yoluyla sistematik ve kontrollü laboratuvar

³⁸¹ Ducasse, *Nature, Mind and Death*. s. 467.

³⁸² Rogo, a.g.e.. s. 93.

incelemeleri yapılması."³⁸³ Raporlar, doğal olarak, her halükarda olduğu gibi değil benzerinin tekrar ettiği fenomenlerden hareketle hazırlanır. bu bir zorunluluktur; bu zorunluluğa rağmen, fenomenlerin tekrarlanamayışlarının, elde edilen raporların güvenilirliğini gözden düşürmeye yönelik üç ayrı olabilirliğe ilettiği iddia edilir. Raporlar olsa olsa,

i Ya mutlak dolandırıcılık örnekleri olabilir,

ii Yahut hatalı gözlem sonuçları olabilir,

iii Ya da gerçek olarak gözlemlenmiş olayların yanlış yorumlarına dayanmış olabilir.

Tartışmaya açık bu olabilirlikler nedeniyle, "çoğu insan, bu olgulara ilişkin orjinal raporları dikkatlice incelemeksizin, hatta raporlar hakkında doğru dürüst bir bilgiye sahip olmaksızın, bu olayları ya inkar etmekte ya gülüp geçmekte ya da umursamamaktadır."³⁸⁴ Verilerin, *a posteriori* de olsalar, belirli bir aşamadan sonra insanın anlayış alanını zorladığı kabul edilmelidir. Ama denileni yorumlamak güç değil, çünkü paranormal fenomenlerin mantığında akli saçmalığa düşüren olumsuz bir yan yoktur. İşin doğrusu bu olmakla birlikte yine de deneyimlere ilişkin raporların yorumunda bir düşünce perişanlığı sezilmektedir. Üçüncü olabilirlik, paranormal fenomenlerin gerçekliğini onaylayan bir söylem içermektedir. Gerçekten de, ister sıradan isterse olağanüstü bir öze sahip olsun, bir fenomenin gerçekliği, fenomenin birileri tarafından deneyimlenmesi ile fenomeni deneyimleyen kişinin deneyimi hakkında bilgi vermesi gibi kişisel ve subjektif iki yoldan biriyle onaylanır. Çünkü deneyime ilişkin ayrıntılar, kimi görünen ya da olgusal olana ilişkin ayrıntılar gibi istenildiği an tekrar test

³⁸³Jacobson, a.g.e., s. 20.

³⁸⁴Ducasse, *Nature, Mind and Death*, s. 465; ayrıca bkz.: Jacobson, a.g.e., s. 93 vd.

edilemezler. Bununla birlikte basit görünen kimi veriler çoğu zaman kanıtlanması zor olanın örtüsünü aralayabilir. Genellikle biz, bir şeyi kanıtlaması zor dediğimiz için, basit görünümlü verileri elimizin tersiyle iteriz ve daha zor görünümlü veriler ortaya koymaya çalışarak, kanıtlanamazın, üzerinde biraz düşünmeyle, kanıtlanabilecek olan yönünü de askıya alıp, eğer başarabilirsek, psikolojik olarak rahatlamaya çalışırız. Gerçekleşen fenomen doğru olabilir; ama algılanışı eksik ve yetersiz, yorumu yanlış ve çarpıtılmış ise, elde edilen sonuca güvenilmez ve aracılığıyla bir yerlere ulaşılmaz. Ortada olağanüstü bir fenomenin gerçekleştiği iddia edilebilir, hatta bu fenomenin varlığı kanıtlanmış da olabilir, dahası kendinden beklenene ilişkin tartışmasız bir veri içerebilir; ama yine de kanıtlamasını beklediğimiz hakkındaki düşüncelerimizi, kanılarımızı, davranışlarımızı ve bağlaşıklarımızı küçümsenemeyecek şekilde yeniden gözden geçirmemize neden olabilir. Normalüstü bir iletişimle bilgi aktarımının sağlanması, ortada bir paranormal fenomenin varolduğuna işaret eder. Sözgelimi, x'in daha önce y'nin bildiği bir z konusu hakkındaki aynı ya da benzer bilgileri süpernormal bir yolla edindiği saptanırsa bu tür bir olağanüstü fenomeni açıklamak için, psişik araştırma devreye girer.

b. Duyu-Dışı İdrak ve Boyutları

Genelde kişisel bir yetenek görünümünde olan duyu-dışı idrak, ya da kısaca DDİ değişik form ve fonksiyonlara sahip bir paranormal fenomendir.³⁸⁵ DDİ, bir kimsenin felaketin eşiğinde ya da içinde olan yakınının düşünce ve heyecanlarını eş zamanlı olarak aynı yada benzer bir yoğunlukta hissetmesi şeklinde ortaya çıkar. Burada hemen şunu ifade edelim ki, parapsikologları insanla insan ya da bir başka objeyle insan arasında gerçekleşen bilgilenme sürecini değişik şekillerde değerlendirmeye iten önemli bir neden, DDİ yeteneğinin keşfedilmesi

³⁸⁵Rogo, a.g.e., s. 18

olmuştur. Şimdi, DDİ yeteneğinin işlevsel olduğu artık klasikleşmiş diyebileceğimiz örneklerden birini aktararak konuyu açabiliriz. Olay kısaca şudur: "28 haziran 1954'te, kızı, jessie, Kaliforniya'daki anneannesini ziyaret ederken, Bayan Harriet Raynor evinde dinleniyordu. Aniden kızının kendisine bağırdığını işitti. Çok korkmuş olduğu halde elinde olmadan yerinden fırladı ve sesin geldiği arka kapıya doğru yürüdü. Doğrusu kızının beklenmedik bir şekilde geri döndüğünü sanmıştı. Kuşkusuz, böyle bir şey yoktu. ... 3.000 mil uzaktaki jessie, anneanesi ve büyükbabasıyla birlikte balık tutmaya gitmişti. Birşey almak üzere gittiği arabanın el frenini yanlışlıkla gevşetmiş, arabanın hendeğe yuvarlanmasıyla, iç ve dış kanamalarla ölümden kıl payı ile kurtulmuştu".³⁸⁶

Bayan Raynor'un yaşadığı, bir tür açıklama gerektiren bu olay nasıl yorumlanacaktır? "Olaya", Rogo'nun dediği gibi, "hayali damgasını vurup geçmek kolay. Bunu yapamayız. Zira daha geniş düşünmeye zorlayan bir çok neden ve soru var."³⁸⁷ Olayın yorumuna geçmeden önce, her paranormal fenomenin dinamik bir öze sahip olduğu dolayısıyla da ilerleyen bir düşünce sürekliliğini her an gündeme getireceği konusu burada ifade etmemiz gereken önemli bir husustur. Buna ek olarak, bu tür olaylarda 'rastlantısallık'ın oldukça düşük; tahmin olasılığının ise yok denecek kadar az olduğunu dikkate almak, bu bağlamda önem taşıyan bir başka husustur. DDİ'ye ilişkin olaylar, Jeroma A. Shafer'in deyimiyle, "şansın müsaade edeceğinden daha yüksek bir oranda"³⁸⁸ gelişir. Öyleyse, ölümden sonra hayat konusu açısından, paranormal fenomenlerin kanıtlayıcı gücü olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumda böylesine çarpıcı söylemler karşısında, Ducasse'ın dediği gibi, "psikolojik olarak gerçekleşen bir şeye inanabilmek bir sorun; rasyonel

³⁸⁶ Rogo. a.g.e., s. 15.

³⁸⁷ a.e., s. 91.

³⁸⁸ Jerome A Shaffer, *Zihin Felsefesi Açısından Bilinç, Ruh ve Ötesi*, (çev.: Turan Koç), İstanbul: İz Yayıncılık, 1991, s. 123.

bir varlık olarak, kanıt karşısında, inanmak zorunda olmak ayrı bir sorun"³⁸⁹, ve biz şimdi her iki sorun ile de karşı karşıyayız.

Bir bakıma paranormal fenomenlerin neden olduğu düşünülen bu sorular, bize göre, yine paranormal verilerin ışığında çözümlmelidir. Ölümden sonra hayatın varlığı konusunda, yalnızca *a posteriori* dayanakların gücüne inanan bir düşünürün, karşısında kanıt varken, hala inanca göndermede bulunmasının herhalükarda yakışığı kalmaz. Aslında Ducasse'ın, paranormal verilerin gücüne olan güveninden kaynaklanan iyi niyetinin bir göstergesi olarak, ileri sürdüğüne inandığımız iki soru da aşılmaz türden sorular değildir. Başka bir deyişle, paranomal fenomenlerin kanıtsal gücü karşısında, Ducasse gibi kendimizi bir ikilemin içinde hissetmemiz gerekmez. Çünkü yalnızca seçkin bir zümrenin özlemi olarak ortaya çıkmadığına inandığımız paranormal fenomenlerin, kanıt olmaları açısından, ölümden sonra hayat özlemini inanç düzeyini aşan bir konuma getirdiğini kabullenmek durumundayız. Ancak 'kanıt karşısında inanma zorunluluğu içinde olmak' fobisi, paranormal alandaki doğruyu yakalama yarışı yalnızca kurulu dinlerin saygıyla eğildiği bir konu olsaydı, işte o zaman inananı bir tür olumsuzluğa mahkum ederdi. Oysa bu alandaki gelişmeler, ölümden sonra hayat konusundaki inanç ve düşünceleri, görüldüğü kadarıyla, olumlu bir biçimde etkilemiş; böylece de ölüm ötesine açılan bir kapının imkanına işaret etmiştir.

Zorunlu olarak dile getirdiğimiz bu açıklayıcı kısa ifadeden sonra tekrar konuya dönecek olursak, olası açıklama türleri dikkate alındığında, öyle anlaşılıyor ki, karşımıza iki temel seçenek çıkmaktadır. 'Raynor Olayı' gibi bu tür olağanüstü olaylara, üzerinde kafa yormak istemiyorsak, ya doğal süreç içinde, 'raslantı' deyip geçeceğiz, ya da açıklayıcı nedenler bulmak için süje'nin iç derinliklerine ineceğiz. Bayan Raynor'un yaşadığı türden olaylar, raslantı

³⁸⁹Ducasse, *Nature, Mind and Death*, s. 466.

deyiminin altında toplanamayacak kadar çoktur. DDİ yeteneğinin işlevsel olduğunu söyleyen insanların yaşadıkları şeyler, özellikle zaman bakımından değerlendirildiklerinde, 'raslantısallık'la açıklanacak türden basit ve geliş güzel olaylar değildir. Bu insanların arasında, bir x olayını, zaman açısından, önce algılayanlar olduğu gibi, Bayan Raynor gibi, olayı gerçekleşirken algılayanlar da vardır. Öte yandan, bu tür olaylarda, biraz sonra örneklendireceğimiz gibi, arada telefon ya da telsiz gibi her hangi fiziksel bir iletişim aracı olmadan, olayı yaşayan ile olayı algılayan arasında iletişim kurulabilmektedir. Bir kimse, Raynor olayında geçen 'ses algılama' fenomenini, fiziksel olmadığından, Bayan Raynor'un halüsinasyon geçirdiği şeklinde yorumlayabilir. Bu iddianın, alıntıladığımız Raynor örneği için geçersiz olduğu açıkça ortadadır. Çünkü Raynor'un "düşünceleri ve heyecanı gerçek bir tehlike ile aynı zamana uyuyordu."³⁹⁰ Raynor'un yaşadığı türden olaylara doyurucu bir açıklama getirilmek isteniyorsa, işte tam bu noktada, önümüzde duran ikinci seçenek, başka bir deyişle 'sujenin iç derinliklerine inme' işlevsel olmalıdır. Çünkü, deneyimi yaşayan şuurlu bir 'ben' var; DDİ yeteneğinin işlevsel olduğunu söyleyen ben, sıradan koşullar içinde bunu sergilerken, doğal olarak bedenini terk edip uzaklarda dolaştığını iddia etmez. O, bu durum gerçekleşirken, genelde belirleyici ve kuşatıcı içsel bir duyum, neden ya da ilkenin bedenini yönlendirdiğinin bilincine vardığı gerçeğiyle karşılaşır. Öyleyse, burada anlamlı ve tutarlı bir açıklamanın yapılması ve yapılan bu açıklamanın da bağlayıcı olması isteniyorsa, açıklamanın özünü öncelikle insan gerçeğinin derinliğinden alması beklenmelidir.

DDİ fenomenlerinde işleyen yetenek kimi zaman tek, kimi zaman da çift yönlü olarak çalışır. Tek yönlü işleyen DDİ fenomeninin içinde, birinin, içsel bir duyum nedeniyle, günlük programındaki yapacağı işlerin dışına çıkarak, sözelimi

³⁹⁰Rogo, a.g.e., s. 16.

hastaneye doğru yönelmesi, aniden rahatsızlanması ve doktorun, adı geçen kurtarılması için acil müdahaleye karar vermesi gibi durumları içeren özel bir olayı anabiliriz. DDI'nin tek yanlı işleyiş sürecinde gelişen düzenli durumlar, periyodik olarak, bir içsel zorlayıcının harekete geçirdiği suje üzerinde odaklaşır. Öte yandan, sözgelimi yaptığı günlük çalışma planı gereği, kuzeye doğru gitmesi gerekirken, içsel/dışsal bir nedenin zorlamasıyla güney yoluna sapan ve az ileride, yetişmese, belki aşırı kan kaybından ölecek bir kazazede ile karşılaşan ve onu hastaneye yetiştiren birinin deneyimlediği olağanüstü bir olayı da çift yönlü işleyen bir DDI içinde değerlendirebiliriz. Gelişen düzenli durumlar, bu sonuncuda, eş zamanlı olarak, bir içsel/dışsal zorlayıcının harekete geçirdiği suje ile ortağı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bunlar doğal yasalara yada Broad'ın 'Tekel Sınırlayıcı İlkeler' üst başlığı altında sıraladığı 'Genel Nedensel İlkeler', 'Maddeye Bağımlı Ruhun Eylemindeki Sınırlılıklar', 'Bilgi kazanma Yollarındaki Sınırlılıklar' gibi ilkelere³⁹¹ meydan okuyan biraz sonra ayrıntılı olarak üzerinde duracağımız paranormal olaylardır. Öyleyse, N. O. Jacobson'un dediği gibi, "ölüm, kaza, şanssızlık, birdenbire hastalanma, bir yakınımızı ilgilendirdiği ve bunu olağanüstü bir biçimde sezdiğimiz, algıladığımız zaman paranormal olaylardan bahsetmemiz yerinde olur."³⁹² İster tek ister çift yönlü çalışsın, DDI'de yalnızca düşüncenin zihnen aktarımı söz konusu değil, aynı zamanda olayın zihin-ekranına düşmesi de söz konusudur. Paul Krafchik'in deyiimiyle "hepimizin birer zihin-ekranı var. Günlük zihinsel vizyonlarımızda bunu kullanırız. Uzun süreden beri, görmediğiniz, sevdiğiniz birini düşünmeye başlayınca, beyninizin görsel alanında onun resmini görürsünüz ki, orası işte sizin zihin-ekranınızdır."³⁹³ Krafchik'in 'zihin-ekranı', Broad'ın "birinin kendi olarak kendi bedeninin içini ve onda gerçekleşen

³⁹¹ C. D. Broad, *Religion, Philosophy and Psychical Research*, New York: Harcourt. Brace and Company, Inc., 1953, ss. 9-10.

³⁹² Jacobson, a.g.e., s. 48.

³⁹³ Paul Krafchik, *Parapsikoloji Dersleri*, (çev.: Selman Gerçeksever), İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1995, s. 34.

oluşumları algılaması"³⁹⁴ demek olan 'intra-somatic'ine oldukça yakın bir deyimdir. Her iki deyim de, algının, somatik yönünün yanında bir de psişik yönünün olduğuna işaret eder. Sözgelim, biri, evde tek başına otururken, birden içten bir arkadaşının kendini ziyaret etmesini düşünür. Öyle olur ki, kapı çalınır, bir de bakar arkadaşı karşısında. Hemen herkesin başından bu tür bir olay geçmiş olabilir. Bu tür bir olay, "uyanık durumda görüntüsüz algılama"³⁹⁵nın en üst düzeyini simgeler.

Sıklıkla gerçekleşen bu tür olaylar, gündelik hayatımızın bir parçası olduğundan, kendilerine ilişkin olası bir açıklama 'rastlantısallık'tır. Bu tür bir açıklama hem olaya bakandan hem de olayı deneyimleyenden gelebilir. Burada 'rastlantısallık' açıklamasının, DDİ görünümlü olayların çok azı için geçerli olduğunu söylemek gerekir. Çünkü DDİ'ye ilişkin, 'rastlantısallık'la açıklanamayacak, hatta yukarıda aktardığımız Raynor olayı gibi, 'rastlantısallık'ı bütünüyle eleyecek kadar kesin olaylar vardır. Bu olaylar, adı geçen özellik nedeniyle, doğal yasalarla sınırlı bir yorumu kabul etmez. Eğer önemli olan olayın nasıl gerçekleştiği ise, bunun, doğal yasalarla, zamanda ve mekanda olmak gibi çok az bir ilgisinin olduğunu söylemek gerekir. Nitekim Broad'ın, 'Genel Nedensellik İlkeleri' arasında saydığı ilkelerden birine göre, "belli bir tarih ve yerde gerçekleşen bir olayın, ölçülebilir bir zaman geçmeden, bir etkiye neden olması imkansızdır."³⁹⁶ Bu ilkenin normal duyu-algısı için doğru bir ilke olmadığını düşünmemizi gerektiren geçerli bir neden yoktur. Ama üzerinde konuşulan olay, eş zamanlı olarak çift yada tek yönlü işleyen bir DDİ fenomeni ise, bu fenomenin üzerine tutarlı bir yorum yapmak için yalnızca maddesele göndermede bulunmak yeterli değildir. Olayın nasıl gerçekleştiği değil de ilettiği sonuç önemliyse, o

³⁹⁴Broad, *Religion, Philosophy and Psychical Research*, s. 30.

³⁹⁵Jacobson, *a.g.e.*, s. 50.

³⁹⁶Broad, *Religion, Philosophy and Psychical Research*, s. 9.

taktirde, burada ruhsal olanın, maddeyi aşan bir biçimde, işlevsel olduğunu ileri sürmek bir çelişki doğurmaz. Böylece de ruhun bütünüyle bedene bağımlı olmadığı görüşü deneysel bir temel üzerine oturmuş olur. Dahası bu tür bir olayda kişi ruhsallığının öne çıktığını deneyemlediği için ruhun bağımsızlığı lehine yapılan bir yorum zorlayıcı bir karaktere bürünmüş sayılmaz. Sonuçta, zaman ve mekanla sınırlı bilgiler dahilinde, DDİ fenomenleri üzerine fazla tartışma gereği ortadan kalkmış olur.

Kavramlara göndermede bulunarak ve örneklendirerek konuya eğilecek olursak, parapsikolojik fenomenlerin ölümden sonra hayat açısnadan taşıdığı değer daha net olarak ortaya çıkacaktır. Bir paranormal fenomen olarak telepati deyimini ilk defa, 19. yüzyılın sonlarına doğru, F.W.H. Myers kullanmıştır. Deyim, Yunanca iki ayrı deyimden oluşur: 'tele' uzaktan, 'pathos' duygu ve düşünce anlamına gelir. Daha sonra çağdaş J. B. Rhine'nin, telepatik fenomenleri yeniden isimlendirmeye koyulduğu görülür. Rhine, bu bağlamda anahtar deyim olan Duyular Dışı İdrak anlamına gelen 'Extra Sensory Perception (kısaca ESP) deyimini kullanır. Bugün psişik literatürde 'duygu ve düşünce aktarımı', 'zihinler arası iletişim', 'zihinsel okuma' gibi olağanüstü fenomenlere yaygın olarak ESP (DDİ) adı verilir.³⁹⁷ Bütün ruhsal yetenekler bu deyim içinde anılır. Bu durumda Rhine'nin deyimini telepatiyi de içerir; ama telepatinin içeriğini daraltmaz. Çünkü zaten telepati, DDİ'nin "düşünce transmisyonu (yayın) ile ilgili olan kısmıdır."³⁹⁸ Bu tam da Myers'in sözünü ettiği anlamla örtüşmektedir.

³⁹⁷Krafchik, a.g.e., ss. 14-15; krş.: James H. Hyslop, *Psychical Research and the Resurrection*, Boston: Small, Maynord and Company, 1908, s. 305; Dianne Morrissey, "What is ESP", <http://www.apc.net/drduanne/>, (17 Kasım 1997), s. 4.

³⁹⁸Krafchik, a.g.e., s. 13.

Rhine, DDI'nin gerçekliğini göstermek ve bilimsel olarak doğrulama girişimine 1930'lu yıllarda başlamıştır. Çalışmalarında adını üreticisinden alan 'Zener Kartları'nı kullanmıştır. 25 parçadan oluşan kartlar üzerinde kare, daire, artı, üçgen ve altıgen olmak üzere beş ayrı şekil bulunur. Deneyler yakından uzağa doğru seyreden bir süreç içinde geliştirilir. Başlangıçta yakından yapılır, sonraları uzaklık kilometrelere varacak şekilde artırılır.³⁹⁹ Kullanılan yöntem ikna edicidir; gücünü DDI'leri önyargısız ele almadan alır.

Telepati ile yakından ilgilenen Rhine gibi bilim adamlarının asıl amacı ruhumuzun beş duyu organının dışında başka bir yoldan nesnel dünya hakkında bilgi elde edip edemeyeceği merakını gidermektir. Rhine, zihinsel iletişimin yanında, mesafedeki uzaklık ve yakınlığın, zihinsel iletişime ne ölçüde yansıdığını da merak ediyordu.⁴⁰⁰ Doğrusu, "Zamanında, kendi emsallerinden pek azı onun düşüncelerine katılıyordu. Buna rağmen, devamlı çalışmaları sonunda ünlü 'Zener Kartları'nı kullanarak, DDI'nin ihtimal hesapları ötesinde bir değeri bulunduğunu çok çeşitli ve eşsiz sayılabilecek istatistiklerle ortaya koydu ... Bundan sonra artık, konunun gelişimine paralel olarak, dünyanın çeşitli yerlerinde yapılan deneylere rastlanır. Örneğin ... 1967'de iki Rus vatandaşı, bilim adamlarının denetim ve gözetimleri altında Moskova ile Leningrat arasında çok doyurucu ve başarılı bir deneme gerçekleştirmişlerdir. Bu deneme daha sonra Moskova ile Tomsk arasında tekrarlanmış (ki uzaklık yaklaşık 3000 mil kadardır) ve fenomen 'biyo - haberleşme' adını almıştır".⁴⁰¹

³⁹⁹Krafchik, a.g.e., s. 15.

⁴⁰⁰Keller, a.g.e., s. 222.

⁴⁰¹Krafchik, a.g.e., s. 15. Telepati Testi'nin değerlendirilmesinde, deneysel ayrıntılara girmeden, son derece basit ve anlaşılır bir mantığın baz alındığı söylenebilir. Sözelimi basit bir mantık şu şekilde işletilir: "25 karttan 5' inin doğru olarak bilinmesi tesadüf olasılığı içindedir. Ama bunun

Düşüncenin telepatik aktarımında normal koşullarda gerekli olan fiziksel iletişim araçlarına gerek duyulmadığı test edilmiştir. Hick'in dediği gibi "Sözgelimi telepatinin makul bir kesinlikle radyo dalgalarına benzeyen her hangi türden bir fiziksel yayılmayı içermediği söylenebilir. Bir kere, telepati bilinen tüm yayılma formlarında olduğu gibi uzaklığa oranla kesintiye uğramazya da zayıflamaz; ikinci olarak, beyinde ya da başka bir yerde telepatinin alıcı ve ya göndericisi olarak kabul edilebilecek bir organ yoktur."⁴⁰² Bu fenomenin geniş içeriği henüz tam olarak bilinmiyor; ama ruh-beden arasındaki ilişki sorununu aşma konusunda katkısının büyük olduğu yadsınamaz. Böyle bir fenomende, başka bir deyişle maddi iletişim unsurlarına gereksinim duyulmadan iletişim sağlayan bir fenomende, doğal olarak, nedensel bir gücünün rol alması beklenir.

Telepatik düşünce aktarımı sürecinde, maddeselliğin, bilinçli işlevsel bir ben tarafından aşıldığı anlaşılmaktadır. "Bugün telepatiden yalnızca bir kişiden başka bir kişiye ruhsal içerikli şeylerin bizce bilinen beş duyu organımızın dışında bir yolla aktarılmasını anlıyoruz."⁴⁰³ Başka bir deyişle, "telepati, *her hangi bir sınıra bağlı olmaksızın*, bilgi aktarımının normal-üstü bir şekilde elde edilmesini açıklamak için ileri sürülen sürecin adıdır."⁴⁰⁴ DDİ, zamansal ve mekansal olarak benzer koşul ve ortamların iki ayrı insanı olan büyük-küçük, yaşlı-genç, ana-kız ve benzeri yaşayan iki kişi arasında gerçekleştiği gibi, artık bütünüyle farklı koşulların insanları olan diri-ölü arasında da meydana gelir. Bu sonuncusu ilgili bölümde üzerinde duracağımız gibi özellikle rüyalar aracılığıyla gerçekleşir. Çift yönlü işleyen bir DDİ fenomeninde, sözgelimi, seslenilen, sessiz, sakin bir biçimde

bunun üzerindeki isabetler (örneğin 8-10 arası) çalışmaya değer bir DDİ yeteneğinin mevcudiyetinin belirtisidir. 15 ve daha yukarı isabet ise alelade bir yetenektan öte, medyumluk belirtisi olarak yorumlanabilir. 25'de 5'den yukarı olan isabetler artık 'şans' olasılığının üzerine çıkmıştır." Bkz.: Krafchuk, a.g.e., s. 25.

⁴⁰²Hick, *Philosophy of Religion*, s. 127.

⁴⁰³Keller, a.g.e., s. 146; ayrıca bkz.: Krafchuk, a.g.e., s. 14.

⁴⁰⁴Hyslop, *Psychical Research and the Resurrection*, s. 306.

evinde müzik dinleyen, tv izleyen ya da çay içen bir baba, seslenen ise babanın, sözgelimi. oldukça farklı koşullarda bir mobilyacı çırağı olarak çalışan oğlu olabilir. Burada iki ayrı bireyin içinde bulunduğu koşul ve ortam farklılığı DDİ fenomenlerinin geçerliliği konusunda katkı sağlayan iki önemli etken olarak düşünülebilir. Zaten DDİ'ler de ancak bu şekilde paranormal bir niteliğe bürünebilirler. DDİ'de "enformasyon her nasılsa duyu organlarıyla, zaman ve mekanı yöneten kanunlara çarpmadan zihne ulaşmaktadır."⁴⁰⁵ Nitekim salt zihinsel olay görünümünde olan telepatik DDİ'de "düşünceler, görünüşe göre, bir duygu bağı ya da ortak ilgi kanalıyla aktarılmaktadır. Sözgelimi iki arkadaş, yeryüzünün iki karşıt ucunda dahi olsalar, biri, diğerinin deneyimlediği ciddi bir kriz ya da şokun kimi zaman telepatik olarak farkına varmaktadır."⁴⁰⁶ Bu fenomende, fiziksel iletişim için gerekli olan araç ve gereçlere gereksinim duyulmaz. Yukarıda tipik bir örneğini verdiğimiz baba-oğul aasında çift yönlü olarak işleyen DDİ sürecinde, karakteri normal baba, fiziksel olmayarak, oğlunun kendine seslendiğini algılayabilir; ne olduğunu anlamak için de kapiya, pencereye doğru gidilebilir, varsa eğer oğlunun işyerine telefon açabilir. Bütün bunlar biraz da babanın psikolojisine, oğlu hakkındaki duygu ve duyarlılığına bağlıdır. Sözgelim baba, sesi umursamadığı, rastlantı veya 'hayal gördüm her halde' deyip bir kenara ittiği gibi, oğlunun başına kötü bir şeyin gelecek ya da gelmiş olabileceğini düşünebilir. İkinci seçeneği seçen baba, bir şekilde, oğlunun gerçekten elini makinaya kaptırdığını öğrenebilir. Tüm bu verilere rağmen, "kendisini epifenomenalizme adanmış birisi için, etkileşimin gerçekten fiziksel olduğunu, fakat bunun mesafe açısından değişmeyen ve bilinen her engeli aşan bir çeşit bilinmeyen güç ya da enerji olduğunu iddia etmek de mümkündür. Fakat bu umutsuzca bir hareket olacaktır. ... buna *fiziksel* bir fenomen demek hiç te kolay olmayacaktır. Ve hatta buna 'fiziksel' desek bile, bu

⁴⁰⁵Rogo, a.g.e., s. 24.

⁴⁰⁶Hick, *Philosophy of Religion*, s. 127.

durum, epifenomenalizme sadece hayali bir zafer görüntüsü verecektir; ... sözde kalan bu manevradan hiçbirşey olmayacaktır".⁴⁰⁷

Öte yandan bir DDİ fenomeni, Raynor olayında olduğu gibi sık olarak uyanık iken bir kimsenin, sözgelimi, tanıdığı ya da yakını olan birinin fiziksel olmayarak kendine seslenmesini, yahut seyrek olarak uyurken gerçekleşmiş ya da gerçekleşecek bir olayın *sembolik* veya *olduğu gibi* algılanışını içerebilir. Açık-seçik uygulamalı olan DDİ'nin geçerliliği açısından en önemli hususlardan biri, kuşkusuz, ilk elden bilgi elde edinilen kendine 'seslenen' kimse olduğundan, bu kimsenin nörotik veya obsesif karakterli biri değil normal karakterli biri olmasıdır. Buna ek olarak, seslenen ile seslenilenin aynı koşul ve ortamda bulunması gerekmez.

Biraz önce göndermede bulunduğumuz olayların *olduğu gibi* algılanışı, bir başka DDİ yeteneği olan durugörü ile ortaya çıkar. Parapsikologlara göre, "durugörü, uzaktaki olayların, insanların ve objelerin zihinsel bir resmini algılama yeteneğidir."⁴⁰⁸ Bir paranormal fenomen olarak "durugörünün en belirgin özelliği, zaman ve uzay engelinin ötesine geçip, olmuş, olmakta olan ve de olacak olan olayları görmektir."⁴⁰⁹ Psişik literatürde deneyimlenmiş ve kayıtlara geçmiş çok sayıda durugörü örneği vardır. Bu konuda ilgili literatür içinde 'Durugörü' başlığı altında yazılanlara bir göz atmak yeterlidir.⁴¹⁰

⁴⁰⁷ Shaffer, a.g.e., s. 124

⁴⁰⁸ Krafchik, a.g.e., s. 30.

⁴⁰⁹ a.e., ay.

⁴¹⁰ Günümüzün en tanınmış durugörürlerinden biri Hollanda'lı Gerard Croiset'tir. 1952 Haziran'ında vuku bulmuş olan bir olay Croiset'in ruhsal yeteneğinin belirgin özelliklerinden biri olarak literatüre geçmiş durumdadır. Olay, son derece üzgün ve biraz da ümitsiz bir annenin iki günden beri kayıp bulunan bir oğlu için Croiset'e başvurmasıyla başlar. Kuşkusuz daha önceden polise haber verilmişti ve bir sonuç alınamamıştı. Hemen durugörü yeteneğini çalıştıran Croiset, 13 yaşındaki kayıp oğlan çocuğunun sağlık durumunun iyi olduğunu görüvermişti. Endişe edilecek bir durumun hiç bir şekilde söz konusu olmadığını ifade ederek anne-babaya rahat bir nefes aldırılmıştı. Bu olayla ilgili ikinci bir celsede kayıp çocuğun

İki ayrı paranormal fenomen olan durugörü ile telepati arasında ince bir ayırım vardır. "Durugörü maddesel olaylarla ilgilenirken, telepati de bize başka bir insanın bilinçaltında yer alan ruhsal olayları bilme olanağı sağlar."⁴¹¹ Durugörü telepatiye oranla daha fazla ayrıntı içermekle birlikte, her ikisi de birbirini tamamlar nitelikte fenomenlerdir. Bu söylemin önemi, telepatik bilgi ve düşünce aktarımına yöneltilecek bir eleştiriye, kognitif durugörüdeki deneyimlenmiş ve bilimsel olarak doğrulanmış zihin-ekranı yardımıyla karşı konulduğu gerçeğinde yatmaktadır. Gerçekten de x, y'nin düşündüğünü telepatik olarak algıladığını söylese, x'in, y'nin düşündüğünü düşünmesi mümkün olduğundan, x bu söylemiyle eleştirilebilir. Ama x, y'nin deneyimlediği bir olayı olduğu ya da olacağı gibi zihin-ekranında algıladığını iddia etse ve iddiası da doğrulansa, bu kez x'in söylemine rahatlıkla karşı çıkılamaz. Çünkü x'in söylemi, bu yapı içinde, artık mümkün eleştirileri aşan bir öze sahiptir.

Buraya kadar yapılan açıklamaların ışığı altında, düşünce ve değerlendirmeden değil, yaşamın gösteriminden elde edilen şu iki çıkarıma rahatlıkla ulaşılabilir:

i- DDI'nin olasılıkların dışında bir değeri vardır. DDI'ye 'rastlantısal' ya da Paul Krafchik'in deyimiyle 'acayip' damgasını vurup bir kenara atamayız. Çünkü "bu fenomen bir kez etüt edildiğinde, prensiplerinin tamamen mantıksal olduğu görülür."⁴¹²

⁴¹¹ Belçika sınırına gittiğini hatta onu görebildiğini, yakında eve döneceğini sözlerine eklemişti. Nitekim de böyle oldu. Olay hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Krafchik. a.g.e., ss. 34-36.

⁴¹¹ Jacobson, a.g.e., s. 20.

⁴¹² Krafchik, a.g.e., s. 14.

ii- Uzaklığın DDİ'de engelleyici hiçbir etki ya da önemi yoktur. Nitekim "çok önceleri, uzaklığın telepatik haberleşme için bir sınır teşkil etmediği bilimsel olarak keşfedilmiştir."⁴¹³

Burada materyalistlerin yaptığı anlamsız şeylerden birini anmada yarar vardır. Onlar, naklettığımız bilimsel gerçekliklere rağmen, hala paranormal fenomenleri küçük görmektedirler. Varlık içindeki yerini kavramak isteyen insanın önündeki engellerden biri olarak beliren materyalizm, bir türlü hazmedemediği ölümden sonra hayat lehine gelişmeler karşısında, takındığı geleneksel savunmacı tepkisinde ne öte gidebilmiş, ne de insanın ölüm sonrası geleceği için sağlam bir model üretebilmiştir. O, özellikle bu bölümde üzerinde durduğumuz bilimsel ilerlemeye rağmen, hala ideolojik referansı, anlam arayan insanı mutlak yokluğa mahkum eden zihniyete özgü bir anlayış olmakta devam etmektedir. Günümüzün önde gelen materyalistlerinden Cornforth'un, hem geleneksel hem de çağdaş materyalistik düşünceyi yansıtan sözleriyle, "iki ayrı, farklı, maddi ve ruhsal varoluş alanı olamaz. Maddi ve ruhsal dünyalar olmak üzere iki dünya da yoktur. Bir tek maddi dünya ve sadece maddi süreçler vardır."⁴¹⁴ Çağımız, materyalist felsefi düşünce sistemini yeniden yapılanmaya zorlayan, bilimsel ve düşünsel yeni ilkelerin yer aldığı bir çağdır.

Bununla birlikte konumuz açısından burada bizi ilgilendiren şey, doğrulanmış DDİ gerçeğinin insanda adına ister ruh, ister yaşam ilkesi, ister kişilik, isterse başka bir şey diyelim, fizikseli aşan, ona bütünüyle bağımlı olmayan varlığın varlığına ilettiğidir. Başka bir deyişle DDİ gerçeği bizi şu iki sonuca iletir:

i- Ruh vardır,

⁴¹³ a.e., s. 13.

⁴¹⁴ Cornforth, a.g.e., s. 41.

ii- Ruh bütünüyle maddeye ve maddesel yasalara bağımlı değildir.

Bu tür çıkarımların, maddesel olmayışının dışında yine ruhun özü hakkında bize bir şey söylemez. Ruhun özü, bir sır olarak, kapalı kalabilir; ama varlığı değil. Bize göre, bir şeyin varlığını bilmek, o şeyin özünü bilmeden ayrı bir şeydir. Bir şeyin özünü bilmek, varlığını bilme bakımından, kuşkusuz, birinci dereceden önem taşır; ancak bir şeyin özünü bilmek, o şeyin varlığını bilmenin tartışmasız ön koşulu değildir. Bu anlamda var olan ruh, telepatik iletişimin doğruladığı gibi, rastlantısallığa karşı koyacak şekilde bedenden bağımsız hatta onu aşmaktadır. DDİ'nin bağlayıcılığı, olağanüstü özünde ve ileri düzeyde maddenin ürünü olmadığı gerçeğinde yatmaktadır. Anılan olaylara ve somut bilimsel verilere rağmen, bir materyalist, DDİ'nin bu niteliklerine verilmesi gereken değeri vermez. Bu tutum DDİ düşünce ve bilgi aktarımındaki yadsınamaz olağanüstülükle çatışır. DDİ'nin olağanüstülüğünü belirleyen ölçüt, normal bilgi ve düşünce aktarımının özsel koşullarını aşmakta değil midir? Doğrusu bu iken, maddenin asıl ve tek gerçek olduğu konusunda hala nasıl ısrar edilecektir? Burada materyalizm aleyhine yapılacak ek açıklamalara gerek yoktur; çünkü bilim destekli DDİ çıkarımların ilettiği sonuçlar, ruhun bütünüyle bedene bağımlı olmadığı konusunda *a posteriori* bilgi isteyen birini tatmin edecek kadar açıktır.

Buraya kadar üzerinde durmaya çalıştığımız iki DDİ fenomeni, telepati ve durugörü idi. Şimdi de konumuz açısından ayrı bir önem taşıyan bir başka DDİ fenomeni olan 'rüya' ve ilettiği sonuçlar üzerinde durmaya çalışalım.

Kuşkusuz tarihte ruhun varlığına inanmanın ötesinde, ölümle bedeninden ayrılmış ruhların yaşayanlarla görüşme imkanı olduğuna inanan insanlar vardı. Bu inancın önemli bir dayanağı, hiç kuşkusuz, dün olduğu gibi bu gün de gizemini koruyan rüyalardır. Cicero'nun bildirdiğine göre, yaşlı Kyros da, ölmek üzere, ölüm-uyku analogisini ruhun bedene bağımlı olmadığını göstermek için kullanmıştır:

"Ölüme en çok benzeyen şeyin uyku olduğunu da her halde bilirsiniz. Ve bilhassa uyuyanların ruhu ilahiliğini gösterir. Çünkü ruhlar sakın ve hür olunca gelecekte olacak bir çok şeyleri önceden görürler, kurtulunca ruhların ne olacakları anlaşılır."⁴¹⁵ Gerçekte ölüm sonrası kimlik konumunun korunup korunmadığı sorusunun, empirik olarak, en açıklayıcı ve en doyurucu cevabı 'doğru' nitelikli rüyaların araştırması sonucu elde edilmiştir. Aslında rüyada, dirilerin ruhlarının ölülerin ruhlarıyla, veya tersi, görüşmesi empirik bir olgudur. Ancak bu rüyalar sıkça gerçekleşen türden değildir. Bu rüyalar, gerçekleşme düzeyindeki azlık nedeniyle değil, gerçekten gerçek oldukları için dikkate alınmaları gerekir. Doğrulukla nitelememiz mümkün olan bu rüyalar, ruhlar arası iletişime ek olarak, çoğu zaman geçmişe özgü bir bilgi de içerir. Bu bilgi, her tür rastlantısallığa meydan okuyacak kadar açık seçiktir. Doğrusu rüyanın DDİ bağlamında pek çok işlevi vardır. Telepatik ve prekognistik etkisi olmakla birlikte, rüyalar, ne telepati ne de prekognisyonudur. Rüyaları, telepati ve prekognisyonu da içine alan DDİ üstbaşlığı altında değerlendirmek gerekir.

İbn Kayyım el-Cevziyye, ruh konusunda oldukça geniş ve ilginç bilgiler içeren *Kitabu'r-Ruh* adlı eserinde ruh-beden ilişkisinden söz ederken sıraladığı beş ayrı seçenekten üçüncüsünün 'uykudaki ilişki' olduğunu söyler. el-Cevziyye'ye göre, "uyku halinde ruh bir manada bedenle ilişki halindedir. Bir manada ondan ayrıdır."⁴¹⁶ İşte rüyaların, biraz önce sözünü ettiğimiz, farklı işlevlerinden bir kaçı:

1- Dirilerin ruhları ölülerin ruhlarıyla karşılaşır,

2- Ölülerin ruhları, geçmiş ağırlıklı olmakla birlikte, geçmiş ve gelecek hakkında dirilerin ruhlarına bilgi verir. Bu sonuncunun da farklı türleri vardır:

⁴¹⁵Cicero, a.g.e., s. 58.

⁴¹⁶İbn Kayyım el -Cevziyye, *Kitabu'r-Ruh*, (çev.: Şaban Haklı), İstanbul: İz Yayıncılık, 1993, s. 60.

a) Ölünün, kimi zaman, yerini kendinden başka kimsenin bilmediği bir hazineye,

b) Kimi zaman ismini dahi vererek yaşayanlardan birine borcu olduğu gerçeğine,

c) Kimi zaman da insanları üzecek ya da sevindirecek henüz gerçekleşmemiş olaylara ilişkin olarak yaşayanlara bilgi verdikleri onaylanmıştır.⁴¹⁷

Burada özellikle geçmiş hakkında bilgi edinmek için ölüleri araştırmaya gerek yoktur. Onlarla, uyurken, zaten yaşayanlar gibi karşılaşmakta ve bir şekilde iletişim kurmaktayız. Rüyaların gerçekliği hakkında söylediğimiz şeylere bakılacak olursa, dirilerden elde etmemiz mümkün olmayanı, rahatlıkla ölülerden elde ettiğimiz gerçeğini yansıttığı görülecektir. Bu tür bir bilgi alış-verişine girmek için, arzulanan şey üzerinde bir süre konsantre olmak yeterlidir. Gerçekleşen olay, durugörü ve telepatik DDI'yi tartışırken, bir sonuç olarak ortaya çıktığını ifade ettiğimiz 'ruh vardır' söylemine ek olarak, ruhun, bedenin olmayan bir takım özelliklere sahip olduğu sonucuna ulaşmamıza da imkan vermektedir. Bu diyalogun, yıllar (belki asırlar) önce ölmüş ve bedeni, eğer mumyalanmamışsa, çürümüş biriyle ancak rüyada gerçekleştiğini ifade etmek son derece önemlidir. Bunun bu denli önemli olmasının birincil nedeni, ölümü, 'bir başka yaşama açılan kapı' olarak gören bir eternaliste olduğu kadar, aynı fenomeni, 'yokluk' yada 'hiçlik' olarak yansıtan bir materyalistte de açık olmasıdır.

Rüyanın, materyalistlerce yokluk anlamına alınan ölüm imajını değiştirecek açıklayıcı ve üstün bir gücü vardır. Buna dayanarak, rüyanın, ölümden sonra hayat yanlıları lehine veriler içerdiğini dikkate almak durumundayız. Kısacası rüya, ölüm ötesine uygulanmaktadır. Ve DDI'ler arası

⁴¹⁷el-Cevziyye, a.g.e., s. 32.

koordineli ilişkiden çıkan birikimsel güç, ölümden sonra hayat konusunda, kollektif bilinç üzerinde derin etkiye sahiptir. Bir zamanlar, "rüyaların, psikolojik bir dil ile ifade etmek gerekirse, merkezi kimi organik tepki ya da bastırılmış isteklerin etrafında dolaşan uyanmış fikirler"⁴¹⁸den başkası olmadığı söyleniyordu. Artık günümüzde bu tür bir yorumun, sadece duyuların etkisi altında kalınarak yapılmış bilimsel bir yorum düzeyinde kaldığı görüşü gün geçtikçe biraz daha kesinleşiyor.

Adı geçen işlevsellikleri nedeniyle rüyalara, bir ölçüde, geçmiş canlandıran (pre-cognitive), geleceği şekillendiren (post-cognitive) fenomenler olarak bakabiliriz. Ruhların, rüyalar arıcılığıyla, bilinmeyen geçmişe ve gizemli geleceğe ilişkin ayrıntılı bilgiler vermesi iki hususun habercisidir:

i- Rüya gerçektir,

ii- Ruh ölümsüzdür.

Bir paranormal fenomen olarak rüyanın kanıtsal işlevselliği, ruhun ölümsüzlüğünü gündeme getirmektedir. Rüyanın kanıtsal gücü, olağanüstü bir fenomenin ya da normal bir nedenle açıklanamaz türden olayların yorumunda değil, ölümlerin kazanılan ve bilinen kişisel kimliklerinin bir şekilde korunduğu gerçeğini belirlemesinde ortaya çıkar. Rüyalarla ilgili bu konu asırlar öncesinden biliniyordu. "İnsanlar çok eski zamanlardan beri rüyaları geleceğin habercileri olarak görmüşlerdir. Bu görüş sadece eski kültürlerde değil, fakat büyük klasik filozoflarda da yaygın halde bulunuyordu. ... Aristo ... anı ve geleceği içine alan rüyalarla söz etmiştir. Plutarch, rüyalarda gözünen sembolik personaların insanlara gelecekte neler olabileceğini söyleyeceğini yazmıştır".⁴¹⁹

⁴¹⁸Alston, a.g.m., s. 355.

⁴¹⁹Rogo. a.g.e., s. 54.

Denis'in de haklı olarak belirttiği gibi, "bütün bu olgularda, sujenin bedeni dinlenmekte, fizik organları da uyumaktadır; ama ondaki psişik varlık, uyanıklığını ve faaliyetini sürdürmektedir; görmekte, işitmekte ve kendisine benzeyen diğer varlıklarla, yani diğer ruh varlıklarıyla, lisan denilen vasıtaya gerek kalmadan, görüşüp konuşmaktadır."⁴²⁰

Yukarıda sıraladığımız özellikleri içeren rüyalar, çağdaş parapsikolojide 'gerçeğe yönelik rüya' adını almıştır. Doğruluk ya da 'gerçeğe yönelik'likle nitelenen bu rüyalar, son derece açık-seçik ve ayrıntılı olduklarından, rüyada görünen, olduğu gibi gerçeği yansıtır. Gerçeğe yönelik rüya, bir babanın, gerçekten bir tatil köyüne giden oğlu ile gelininin geçirdikleri kaza sonucu aşırı kan kaybından öldüklerini içerebilir. Öte yandan psişik yüzleşimlerle ilgili oldukça kapalı olan rüyalar ise 'sembolik'likle nitelendirilirler. Bir karışıklık içeren bu tür rüyalar, gerçeği, olduğu gibi değil, semboller aracılığıyla yansıtır. Bu tür bir rüya, telaşlı bir annenin, gerçekten savaşıyor oğluna ait ıslak bir üniforma görmesini içerebilir. Bu rüyada gerçeğe tekabül eden bir sembol vardır. Islak üniforma, kişinin, denizde boğularak öleceğini ya da öldüğünü sembolik olarak yansıtmış olabilir. İnsan bu tür olaylara yabancı olmadığı gibi bunları görmezden de gelemeyiz. Rühayı gören rüyadan bağımsız değildir, çünkü, rüyaların, gerçekçi ve sembolik olarak gerçekleşmesi, psişik deneyimle yüzleşen kişinin psikolojik yapısına bağlıdır. Bununla birlikte rüyalar genel olarak dışsal yönlendiricilerin etkisinde gelişir.⁴²¹

Rüyanın işlevsel yönüyle ilgili ifade ettiğimiz şeyler, rüyayı psişik bir fenomen olarak inceleyen parapsikolojinin verileriyle artık doğrulanmıştır. Düşünceler özetle şöyledir. " ... Rüya sırasında ... varlığın derinliklerinde bulunan

⁴²⁰Denis, *Gerçek Varlık Ruhtur*, s. 97.

⁴²¹Richard S. Broughton, *Tartışılan Bilim: Parapsikoloji*, (çev.: Vedii Evsal), İstanbul: Say Yayınları, (t.y), s. 18vd.

daha güçlü başka vasıtalar harekete geçmektedir. O durumda, iç duyularımızın yardımıyla görür ve işitiriz. Birbirinin ardından imajlar ve formlar canlanır karşımızda; yaşayan veya ölmüş kimselerle aramızda söyleşiler başlar."⁴²²

Öz olarak ifade etmek gerekirse, şimdiye dek dile getirdiğimiz paranormal fenomenlere ilişkin entellektüel ve deneysel ölçüler içeren tartışmalar, sonuç olarak, bu ölçülerin çağrıştırdığı ruhsal öne çıkarma eğiliminin anlamsız olmadığını göstermiştir. Bu bölümde araştırılan paranormal fenomenlerin ilettiği ruhun bütünüyle bedene bağımlı olmadığı tezi ve mümkün uzantıları konusunda, ölüm sonrası yokluk yanlıları salt savunmacı bir tutum takınmak zorunda kalmışlardır. Fenomenlerin geçersizliğine ilişkin olarak yaptıkları yorumlar, savunmacı karakterin zorunlu sonuçlarıdır. Bu zihniyetin temel özelliği, ruhun bağımsız varlığını reddetmek, ona sadece maddenin bir epifenomeni olarak değer atfetmektir. Ancak bu değer, maddenin analizinden başarılı bir biçimde çıkarılmış olma özelliğini tam olarak hiçbir zaman kazanamamıştır. Günümüzde, kanıt istendiğinden, paranormal verilerin rehberliğiyle çoğu şeyi ruh üzerinde düğümlendiğini ileri süren görüş, salt madde üzerinde yoğunlaşan görüşle şiddetli bir mücadele içine girme eğilimi taşımaz. Paranormal fenomenlerin açık yönleri olduğu gibi kapalı yönleri var; kapalı yönler, açık yönlerle oranla, daha çok değildir. Ama hangi yönden bakılırsa bakılsın, bu fenomenleri anlamak için, salt maddi bir yaklaşım yeterli değildir. Kısacası materyalistik savunmanın, daha ayrıntılı bir delil geliştirmek suretiyle, tartışmasız, doyurucu çıkarımlar ortaya koyduğu iddia edilemez. Ruhun bütünüyle bedene bağımlı olmadığı görüşüne yönelen meydan okumanın, tutucu karşıt bir meydan okumayla değil, sağlam çıkarımlarla karşılandığı görülmektedir. Çünkü, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, birikimsel DDİ gücü, 'ölümden sonra hayat vardır' söylemini, *a posteriori* olarak

⁴²²Denis, *Gerçek Varlık Ruhtur*, s. 84-85.

açık yüreklilikle ortaya atmamıza ve bu söylem hakkında sorulan sorulara makul denebilecek bir biçimde cevap vermemize imkan hazırlamaktadır. Aslında burada ölümden sonra hayat vardır diyenleri rahatsız edecek, materyalistlere özgü bir kesin delil egemenliğinden söz edilemez. Ölümden sonra hayat inancının insana bakan yönü, her halükarda zaten insanın özünde bulunan yeteneklerle sınırlıdır.

2. Yakın-Ölüm Deneyimi

Parapsikolojik Fenomenler üst başlığı altında temas ettiğimiz olağanüstü olaylara ilişkin rapor ve verilerden hareketle yaptığımız çıkarımlar, ben'in, materyalistik ve deterministik ben yorumunun aksine, ölümden sonra hayatın varlığını destekler nitelikte bütünüyle bedene bağımlı olmadığını ve bir ölçüye kadar özgürce hareket ettiğini ortaya koymuş görünüyor.

Bu bölümde üzerinde duracağımız temel problem kabaca şu tür sorulardan oluşmaktadır: Ölümden sonra hayatın varlığını daha ileri ve somut bir düzeyde, *a posteriori* olarak, tartışmamıza ne neden olmaktadır? Birileri, araştırmamızın ikinci bölümünde tartıştığımız *a priori* dayanakların dışında, neye dayanarak bir insanın ölümsüz olabileceğini düşünmektedir? Bu alt bölümde, biraz önce dile getirdiğimiz ve benzeri soruları cevaplandırmaya yönelik olarak, önce, ölümden sonra hayat açısından birinci dereceden önem arzeden bir fenomenen olarak yakın-ölüm deneyimi ve aşamalarını; sonra da bu deneyimden ölüm ötesine geçişe yapılan mümkün itirazları ve verilen karşılıkları çalışacağız.

a. Yakın-Ölüm Deneyimi ve Aşamaları

Bu bölümde ayrıntılı olarak tartışacağımız yakın-ölüm deneyimleri (near-death experiences), ya da kısaca YÖD (NDE)'lerin, paranormal fenomenlerin en son uzantısı olarak, ruhun maddesel beyin ve bedene bağımlı olmadığı, ruhun

ölümsüz ve bir ölümden sonra hayatın var olması gerektiği görüşünün temel bir dayanağı olduğu iddia edilir. Başka bir deyişle YÖD'lere, tartıştığımız ölümden sonra hayatı, *a posteriori* olarak daha ciddi boyutlara taşıyacak ayrıntıları içeren bir diğer bağlayıcı paranormal fenomen gözüyle bakılır; YÖD'lerin, bu bağlamda, umut ve cesaret verici sonuçlara ilettiği vurgulanır. Bize göre de YÖD'ler, bu anlamda, ölümden sonra hayat beklentisini hiçbir devirde gündeminden düşürmeyen, ancak bir de deneysel dayanak arayan insan için, nihayet çağımızda, yeni bir uyanışa neden olmuştur.

Bu deneyimler, Jaspers'ın, "ben ne yaparsam ve neyin deneyini yaşarsam o şu ölçütle ölçülmelidir: O ölümün karşısında direnç gösteriyor mu?"⁴²³ diyerek özlemini çektiği, canlı şahitlerin aktardığı sağlam rapor ve belgelerle destekli, ölüme dirençli, bir başka hayatın kapısını aralayan paranormal fenomenlerdir. Doğrusu YÖD'ler, ölümden sonra hayat yanlıları için, artık vazgeçilmez deneysel bir dayanaktır; o bu gücünü, nedeni olduğu uyanışa uygun işlevselliğinden almaktadır. Düşünceler özetle şöyledir: " ... bunlar ölümden sonra yaşamın yolunu göstermektedir. Zihin gerçekten ayrılabilirse, o zaman ölümden sonra yaşam hem inanılır, hem de olasıdır."⁴²⁴

Ruhun ölüm sonrası kendi olarak varlığını sürdürdüğüne ileten paranormal fenomen, biraz önce ifade ettiğimiz gibi, YÖD olarak isimlendirilir. Bu deyimi, Dr. Raymond Moody, *Life After Life** adlı eserinde kullanmıştır. Moody'nin anılan eseri, parapsikologlara göre, "ölümün eşiğinden döndürülmüş insanların rastgele hikayelerinden fazla olmayan bir şeye bilimsel saygınlık getirmiştir."⁴²⁵ Dr. Moody, anılan eserinden bir kaç yıl sonra kaleme aldığı *The*

⁴²³Jaspers, a.g.e., s. 169.

⁴²⁴Randles - Hough, a.g.e., s. 315; ayrıca bkz.: George Graham, a.g.e., s. 32.

*Moody'nin sözkonusu bu eseri, Gönül Suveren tarafından Türkçe'ye kazandırılmış olup, *Öldüm ve Dirildim: Ölümden Sonra Hayat* adıyla İnkılap ve Aka tarafından 1978 yılında yayınlanmıştır.

Light Beyond adlı eserinde de şöyle der: "Bu olayları betimleyecek daha iyi bir deyim bulmak amacıyla, bu insanların yakın-ölüm deneyimleri (YÖD'ler) geçirdiklerini söyleyebiliriz. Bu deyim bir kaç yıl önce ilk kitabım *Life After Life*'da kullandım. Diğer insanlar bu fenomeni 'ötealem yolculukları', 'tek'in Tek'e yükselişi', 'planı bozma', 'yakın-ölüm vizyonları'nı da içeren değişik deyimlerle isimlendirmişlerdir."⁴²⁶

YÖD'lerin ölüm sonrası hayat vardır diyenlerin görüşlerini destekleyip desteklemediği tartışmasına girmeden önce, yeni bir karışıklığa neden olmamak ve zaten varolan bir karışıklığı bir ölçüde gidermek için, burada bir noktayı belirtmekte yarar vardır. Çoğu kez YÖD ile beden-dışı deneyimler (out of body experiences), ya da kısaca BDD (OBE)'ler, zaman zaman ayrı, zaman zaman da aynı fenomenlermiş gibi ele alınır ve öylece değerlendirilirler. Sözgelimi, Daniel Van Egmond, ruhun fiziksel bedene bağımlı olmadığını kanıtlayan paranormal fenomenler arasında, YÖD ile BDD'yi ayrı olarak zikrederken; Dean Shiles, aynı bağlamda, yalnızca BDD deyimini kullanır.⁴²⁷ Oysa, derinlemesine incelendiğinde, BDD'nin, YÖD kapsamında değerlendirilmesi ve onun ilk aşaması olarak görülmesi gereken özel bir paranormal fenomen olduğu anlaşılır. Özsel nitelikler dikkate alınmadığında, işlevsel olma açısından DDİ nasıl ki bir BDD'in yan ürünü olarak ortaya çıkıyor ve bu niteliğinden dolayı oluşumu esnasında ruhun bedenden

⁴²⁵Randles-Hough, a.g.e., s. 331; krş.: David Lorimer, "The Near-Death Experience: Crosscultural and Multidisciplinary Dimensions", *Perspectives on Death and Dying Cross-Cultural and Multi-Disciplinary Views*, (ed.: Arthur Berger and others), Philadelphia: The Charles Press, Publishers Inc., 1989, s. 256.

⁴²⁶Raymond A. Moody, *The Light Beyond*, Bantam Books, New York, 1988, s. 2; ayrıca YÖD'lerin tarihsel gelişimi ve farklı kültürlerle göre karşılaştırmalı analizi için bkz.: Becker, a.g.m., s. 5 vd.; krş.: Paul Badham, "The relevance of Near-Death Experiences to Religious Beliefs about a Future Life", *The Twenty-first International Conference on the Unity of Sciences*, Washington, C.D. November 24-30, 1997, s.4 vd. (Yayımlanmamış Bildiri).

⁴²⁷Bkz.: Badham, "The relevance of Near - Death Experiences to Religious Beliefs about a Future Life", *The Twenty-first International Conference on the Unity of Sciences*, s. 2, 14; krş.: Becker, a.g.m., s. 4.

ayrıldığı izlenimini veriyorsa⁴²⁸ BDD de, çoğu zaman, aynı nedenle YÖD'den bağımsız olarak görülür. Gerçekte Badham'ın bu konuya dikkat çektiğini, ve YÖD'lerin çok daha önemli olduğunu ifade ettiğini vurgulamak durumundayız.⁴²⁹ Ona göre, BDD, ruhun bedenden ayrılabilirdiğinin en basit ve en açık delilidir. Şu halde "eğer ruh uzaktan bedenini algılayabiliyorsa, ruh ile bedeni ayrı kabul etmek anlaşılır bir şeydir. Ve eğer bu durum ölmeye bir kaç saniye kala da gerçekleşebiliyorsa ruh ile bedenin ayrılabilir olduklarını öngören ilke onaylanmış olur."⁴³⁰ Badham'ın, alıntıladığımız ifade de "ölüme birkaç saniye kala" gerçekleşen deneyimden kastı, BDD değil, YÖD'dir. Şimdi iki ayrı fenomen değil, BDD'in, YÖD'nin bir alt basamağı ya da aşaması olduğunu iyiden iyiye ortaya koyabilmek için, George Gallup'un yapmış olduğu bir araştırmanın sonuçlarını vermede fayda vardır. Burada adı geçen araştırmaya göndermede bulunmamızın bir nedeni daha var; o da, YÖD geçirenlerin, YÖD'nin bir nedenle ileride değineceğimiz genel özelliklerinden hangilerini yüzde olarak rapor ettiklerini içermesidir. "Gallup, ABD'de sekiz milyon yetişkin insanın YÖD geçirdiğini saptamıştır. Bu yirmide bir kişi demektir ... İşte Gallup'un bulguları:

Olay	Yüzde
Beden-dışı	26
Somut görsel algı	23
Duyulabilir ses ve uğultu	17
Huzur, mutluluk hisleri	32
Işık fenomeni	14

⁴²⁸Rogo, a.g.e., s. 88; krş.: Hick, *Philosophy of Religion*, s. 125.

⁴²⁹Badham, "The Relevance of Near-Death Experiences to Religious Beliefs about a Future Life", *The Twenty - first International Conference on the Unity of Sciences*, ss. 10-11.

⁴³⁰a.c., s. 15.

Hayatı gözden geçiriş	32
Başka bir dünyada oluş	32
Diğer varlıklarla karşılaş	23
Tünel deneyimi	9
Öncedenbilme	6. ⁴³¹

Geldiğimiz bu aşamada bizi ilgilendiren iki önemli husus söz konusudur: biri, araştırma grubunun yüzde 26'lık bir bölümünün BDD geçirmiş olması; diğeri ise BDD'nin YÖD'nin bünyesinde yer alan bir özel fenomen olarak belirmesidir.

Acaba bir BDD nasıl gerçekleşir? Bu sorunun doyurucu bir cevabı, öyle anlaşıyor ki, konuyu biraz daha açmamıza bağlı olmaktadır. BDD, Ritchie'ye göre, suje dinlenirken meydana geldiği gibi, alışılmamış koşullarda, sözgelimi hastayken de meydana gelebilir.⁴³² Dr. Moody, bu sonuncu başlatıcıya göndermede bulunarak, YÖD'nin bu özel aşamasını şu şekilde açıklar: "Doktorun genellikle 'onu (erkek ya da kadın) yitirdik' dediği an hasta tam bir perspektif değişimi yaşar. Yukarıya yükseldiğini ve oradan kendi bedenini gözlemlediğini deneyimler. Çoğu insan, bu durum gerçekleştiğinde, tam rastlantısal bir şuur halinde olmadığını söylemektedir. ... Kendilerinin, fizik bedenlerinin dışında olsalar bile, yine de bir tür beden içinde oldukları anlaşılıyor."⁴³³ Jeolog Dr. Robert Crookall da BDD deneyimleri ile ilgili olarak yaptığı analiz çalışmalarında, Moody'nin ifadelerinin adeta maddeleşmiş şeklini yansıtan, aşağıdaki altı temel niteliğin BDD'lerin hepsinde aynı olduğu sonucuna ulaşmıştır:

⁴³¹ Moody, a.g.e., s. 5; YÖD'lerin özüne ilişkin benzeri özellikler için ayrıca bkz.: The International Association for Near-Death Studies, (ed), "The Near-Death Experience", <http://www.iands.org/nde.ht/>, (17 Kasım 1997), ss. 2-3; James N. Watkins, "Out of Body Experience", <http://www.noblecan.org/~watkins/death.ht/>, (12 Kasım 1997), s. 2.

⁴³² Jean Ritchie, *Inside the Supernatural: An Investigation in to the Paranormal*. London: An Imprint of Harper Collins Publishers, Hammersmith, 1992, s. 78.

⁴³³ Moody, a.g.e., s. 8.

- 1- Olayı yaşayan şahıs bedeninin kafa kısmından çıktığını hissediyor.
- 2- Vucuttan ayrılış sırasında bir kararma oluyor.
- 3- Fiziksel bedenden ayrılan beden onun üzerinde (hava-da) durabiliyor.
- 4- BDD sona ermeden astral beden fizik beden üzerinde bir süre duru-yor.
- 5- Fizik bedenle yeniden birleşmeden az önce de bir kararma oluyor.
- 6- Astral beden fizik bedene yeniden girerse, (fizik beden için), şoka sebep oluyor.⁴³⁴

Şu halde bir BDD'yi, bir yandan DDİ kapsamında değerlendirilen diğer paranormal fenomenlerden ayıran, bir yandan da YÖD'nin özel bir aşaması olarak görmemizi zorlayan özsel nitelikler vardır. Bunlar, genelde çoğu BDD geçiren subjelerin verdikleri raporlardan elde edilen yüzeysel niteliklerdir. Nitekim, Moody kaynaklı, Crockall'ın üzerinde durduğu nitelikler, öyle anlaşıyor ki, bedeninin dışından kendi bedenine bakan gözü perdeli bir seyircinin anlattıklarından daha içerikli değildir. Ama bu durum yine de BDD'yi deneyimleyen yalnızca zihninde bulunan bir hikayeler dizisi olarak görmemiz için yeterli değildir. Bize göre, tüm bu söylenenler, BDD'lerin; hem var, hem de YÖD'lerin başat görünümlerinden biri olduklarını ileri sürmemiz için yeterlidir. Bu çıkarıma bağlı olarak burada zikretmemiz gereken bir diğer önemli nokta da, YÖD'lerin, sözgelimi bir BDD'ye göndermede bulunmamıza imkan verecek şekilde kendi içinde bölümlere ayrışmasının ve aralarındaki bağlantıların belirlenmesinin, sıradan bir bakışla YÖD'nin iç yapısına özgü niteliklerin kavranmasına imkan vermeyen sınırların aşılmasına, dolayısıyla da adı geçen fenomenin gereği gibi değerlendirilmesine imkan vermesidir.

⁴³⁴Rogo, a.g.e., s. 105.

YÖD, BDD'den oldukça farklı olarak, doktorların, öldüğünü düşündükleri, hatta öldüklerine dair rapor tuttıkları ancak bir müddet sonra canlandıkları görülen insanların deneyimlediği,⁴³⁵ başka bir deyişle YÖD, EEG'si düz çizgi halinde belirmiş bir hastanın, ölümü, kelimenin güçlü anlamıyla tam olarak yaşadığını ancak bir şekilde tekrar hayata döndüğünü içeren bir paranormal fenomendir. "BDD'de ise insanlar kendilerini bedenlerinin dışında bulurlar, ama fiziksel bedenleri mutlak anlamda ne her hahgi bir tehlike ne de ölüm tehlikesi ile karşı karşıyadır."⁴³⁶ Gallup, YÖD'nin oluşumuna ilişkin yedi ayrı nedenden sözeder. Bunları, öz olarak, şu şekilde sıralamak mümkündür:

1- Fiziksel kazalar, 2- Doğum, 3- Hastane operasyonları, 4- Ani rahatsızlıklar, 5- Suça yönelik teşebbüsler, 6- Ölüm döşeği vizyonları, 7- Dini vizyonlar.⁴³⁷

Bununla birlikte konumuz açısından burada birinci dereceden sorgulanması gereken şey, aşağıdaki türden bir iddianın fiziksel yorumunun nasıl yapılacağına ilişkin akla gelen sorulardır. Sözgelimi deniliyor ki; "Beden dışı deneyim aşamasında, suje, genellikle fiziksel bedeninin etrafında konuşanları duyar; kimi zaman da, kendini canlandırmaya çalışan doktor ve hemşirelerin ne dediklerini, bir müddet sonra, kendilerine tam olarak anlatabilir."⁴³⁸ Öyle ki, yukarıda sıraladığımız Gallup Araştırması'nın ortaya koyduğu nitelikler bağlamında, "bu çeşit dışarılaşım olaylarını yaşayan kişiler kimi zaman vucutlarını nasıl terkettiklerini de açıkça hatırlamışlardır. İngiliz SPR arşivlerinde bulunan konuyla ilgili tasvirlerden biri şöyledir: "Kafamdan dışarı çıktığım zaman, sağa

⁴³⁵Bkz.: Ezel ve diğerleri, a.g.e., s. 193.

⁴³⁶Dianne Morrissey, "What is an Out of Body Experience", [http:// www.apc.net/ drddianne/](http://www.apc.net/drddianne/), (17 Kasım 1997), s. 5.

⁴³⁷Bkz.: Ezel ve diğerleri, a.g.e., s. 194; krş.: Dianne Morrissey, "What is a Near-Death Experience", <http://www.apc.net/drddianne/>, (17 Kasım 1997), s. 3.

⁴³⁸Ritchie, a.g.e., s. 91.

sola, her yana sabun köpüğünden bir balon gibi boşlukta dolandım'. Bir başka ifade şöyle: 'O anda bir top gibiydim, havada dolaşan bir balona benziyordum, ancak elastik bir iple dünyaya bağlı bulunduğumu da hissetmekteydim'.⁴³⁹ Şu halde eğer ruh, katı materyalistlerin bir gerçeklik olarak iddia ettikleri gibi beynin bir epifenomeni ise, bu durumda hasta bilinçsiz olmalıdır.⁴⁴⁰ Oysa, biraz sonra ayrıntılı olarak üzerinde duracağımız gibi, YÖD esnasında fiziksel bedenden ayrılan ruh, Ritchie'nin dediklerine ek ya da onu tamamlar nitelikte, deneyim süreci boyunca, hem kendi bilincinde hem de bulunduğu fiziksel koşul ve çevrede varolan ya da gelişen olayların bilincindedir.

Bizler, her şeyden önce YÖD geçirdiğini söyleyen insanların raporlarını iyi niyetle yorumlamak durumundayız. Moody'nin dediği gibi, "gerçi artık günümüzde psikiyatrist ve psikologlar YÖD'leri tanıyorlar, bu nedenle de YÖD geçiren birini ruh hastası olarak görmüyorlar. Ancak ne yazık ki kimi doktor ve yardımcıları YÖD ve ruhsal hastalıktan farkı konusunda çok az şey biliyor ... Bu insanlar, birini, bu güzel deneyimi geçirdi diye utandırabilirler. Bu son derece kötü bir şeydir."⁴⁴¹ Öyleyse, bilgisizliğin neden olduğu eksik ya da yanlış yorum perişanlığına engel olmak için, adı geçen fenomenleri yorumlama bağlamında, yeni stratejilerin belirlenmesi ve yeni seçeneklerin ortaya konması gerekir. Veriler ancak bu şekilde, duygusallıktan kurtularak, rasyonelliğe referanslı bir konumda irdelenebilir.

Tipik bir YÖD, yukarıda da bir ölçüde temas ettiğimiz gibi, genelde her hangi bir rahatsızlık ya da şikayeti nedeniyle ölüme yaklaşan birinin, görünüşe göre öldüğü halde, bir süre sonra bir şekilde kendine geldikten ya da bedenine döndükten sonra, kendini kurtarmaya çalışan doktorları izlediğini, ne

⁴³⁹Keller, a.g.e., s. 300.

⁴⁴⁰Needleman, a.g.m., s. 61.

⁴⁴¹Moody, a.g.e., s. 88.

konuşuklarını duyduğunu, hatta hastanenin diğer odalarında ne olup bittiğini gördüğünü ifade eden birinin durumunu içerebilir. Çok sayıda YÖD'in araştırılması ve deneklerin verdiği ilgili raporların değerlendirilmesi sonucu, adı geçen fenomenin, ruhun bedenden ayrılabilirliği üzerinde yoğunlaşan dört temel niteliğinin varolduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu dört nitelik kabaca şu şekilde sıralanabilir:

i- X, kendi bedenini terk ettiğini ve bedensiz olarak yaşadığını deneyimler.

ii- X, bedenini dışından kendi bedenini gözlemlediğini deneyimler.

iii- X, bedenine bağımlı olmaksızın, bedeninin dışında hareket edebilme gücüne sahip olduğunu deneyimler.

iiii- X, kendisinin, 'öte dünyaya ait' bütünüyle farklı bir çevre ile karşılaştığını, bu çevreden ayrılarak bedenine geri döndüğünü deneyimler.⁴⁴² Gallup Araştırması'nın sonuçlarını verirken sıraladığımız ayrıntılı nitelikler, bize göre, bu kuşatıcı dört niteliğinin açıklayıcı değer taşıyan mümkün uzantıları olarak gözükmektedir.

İnsanların bedensiz olarak yaşayabildiklerini gösteren, psişik literatür içinde çok sayıda kayıtlı YÖD örneği vardır. Bu anlamda klasikleşmiş örneklerden biri şudur. Olayı deneyimleyen kişi, parapsikolog Rogo'nun bildirdiğine göre, İngiliz ordusundan Binbaşı Burton'dur. Doktorlar, bir kalp yetmezliği sonucu öldüğü sanılan Burton hakkında, resmen 'öldü' raporu vermişlerdir. Oysa Burton bir süre sonra, deyim yerindeyse, dirilmiş ve daha uzun yıllar yaşamıştır. Burton olayı şöyle anlatıyor: "Karyolanın ayak ucunda dikilir vaziyette buldum kendimi.

⁴⁴²George Graham, a.g.e., ss. 21-22.

Bir kendime bir doktora baktım. Bir de zihnen kendimi yokladım. Kafam son derece berraktı. Sonra aniden kendimi yukarı doğru çekilir buldum. Doktorun söylediklerini duyuyordum. Öldüğümü kabul ediyordu."⁴⁴³

Tanınmış İngiliz tıp adamı Auckland Geddes'in yaşadığı ve Edinburgh Kraliyet Tıp Derneğine bildirdiği benzeri bir olayı, bu bağlamda, bir başka örnek olarak verebiliriz. Geddes şöyle yazıyordu: "Çok hastaydım ... fakat aniden yine bana ait olan ikinci bir kısma ayrıldığının farkına vardım. Bu ikinci kısım bedenimin dışındaydı. Tamamen dışındaydı ve vücudumu da görüyordum."⁴⁴⁴

YÖD geçirdiğini söyleyen bir çocuğun, Dr. Moody'nin yönelttiği, "Biraz önce ölmüştüm dedin. Buna ilişkin bir açıklama yapabilir misin?" şeklindeki soruya verdiği cevap, yukarıda verdiğimiz iki örnekle aynı özellikleri taşımaktadır. Jason adındaki bu çocuk deneyimini şöyle anlatıyor:

"Ambulansın üzerinden aşağı bakıyordum. Bedenimin ambulansın içinde ama kendimin yukarıda olduğunu biliyordum. Ambulanstaki adamlardan biri öldüğümü düşündüğünü söyledi; onlarla konuştuğumda hiçbiri beni duymadı, işte ben bu nedenle öldüğümü biliyordum. Öldüğümü düşünür düşünmez, bir tünel açıldı ve ben sonundaki ışığı gördüm ... çok hoştu."⁴⁴⁵

Modern bir materyalistin, en azından bilim adına, apaçık parapsişik sonuçları görmezden gelmesi yada onlara kayıtsız kalması ihtimal dışı olmalıdır. O da, tıpkı bir eternalist gibi, tüm paranormal raporları değerlendirmek zorundadır; tavizsiz bir materyaliste açık tek çıkar yol, öyle anlaşılıyor ki, ölüm sonrası açısından büyük önem taşıyan paranormal fenomenleri kendi duygu, düşünce ve

⁴⁴³Rogo, a.g.e., s. 87.

⁴⁴⁴a.e., s. 89; kayda geçmiş benzer başka YÖD örnekleri için ayrıca bkz.: The International Association for Near-Death Studies, (ed). "The Near-Death Experience", s. 2; Ezel ve diğerleri, a.g.e., ss. 196-200.

⁴⁴⁵Moody, a.g.e., s. 51.

eğilimleriyle uyuşacak şekilde yorumlamak kalmaktadır. Aksi taktirde düşünceleri, karşıtlarınca, modası geçmişlik ve anlamsızlıkla nitelenip reddedilebilir. Bu tehlikeyi önlemek için, kimi çağdaş materyalistler, materyalistik içerikli gerçeğin her çağın bilgisiyle doğrulanabileceği düşüncesiyle, gönüllü YÖD araştırmacıları olmuşlardır. Bunlardan biri, zaman zaman eleştirilerine göndermede bulunacağımız, *Internet Web* sayfalarında bile kendinden sıkça söz edilen Susan Blackmore'dur.

b. Yakın-Ölüm Deneyiminden Ölümünden Sonra Hayata Geçişe Yapılan İtirazlar

Ölümünden sonra hayat, bütün yönleriyle öncelikle dini ve felsefi bir problemdir. Ne var ki felsefe, ölümünden sonra hayat üzerine refleksiyona dayalı argumentatif ve kurgusal bir iddia geliştirirken, din, vahye dayalı daha somut, ayrıntılı, doyurucu ve açık konuşmak durumundadır. Öte yandan, bu problem, görüldüğü gibi, ontolojik boyutlarının izni dahilinde, bir ölçüde salt metafizik alandan deneysel alana da kayarak, günümüzde artık daha geniş bir perspektiften ele alınabilmektedir. Hick'in dediği gibi, "ölümünden sonra hayat parapsikoloji, okkültizm, tanatoloji, medyumik konuşmalar, reenkarnasyon, beden dışı deneyimler ve klinik olarak öldükten sonra tekrar hayata dönenlerin verdikleri bilgilere dayanılarak incelenmektedir."⁴⁴⁶ Ölümünden sonra hayatın deneysel olarak kanıtlanabileceği konusunda iddialı olan çoğu parapsikoloğun bu konudaki görüşü oldukça açıktır. Onlara göre, "öteki dünya konusunda en büyük adımlar geçmiş yaşamın anıları ve ölümünden dönme deneyimleri (ÖDD)* alanlarında aranmaktadır. Özellikle, 1970'li yılların sonlarından bu yana tıp yetkilileri tarafından yürütülen

⁴⁴⁶John Hick, "Present and Future Life", *A John Hick Reader*, (ed.: Paul Badham), London: Macmillan Press Ltd., 1990, s.145.

*Bu deyim çoğu parapsikoloji eserinde, yakın-ölüm deneyimi (kısaca YÖD) olarak geçer. Biz de araştırmamızın ilgili bölümünde, kullanımı daha çok yaygın olan YÖD'yi tercih ettik.

ÖDD olgusunun bilimsel incelenmesi ruh ve bedenın ayrı varlıklar olduğu ve bedenın ölmesinden sonra ruhun yaşayabileceği konusunda çok inandırıcı kanıtlar ortaya koymuştur".⁴⁴⁷

Biraz önce ifade ettiğimiz gibi, YÖD'lerin gerçekliliğini teistler gibi atesitler de kabul etmektedir. Adından sıkça sözeden Blackmore, bu konuda şöyle demektedir: "Onların deneyimlerini reddetmiyorum; yalnızca ulaştıkları sonuçlara katılmıyorum. ... Onlar, kendilerini haklı çıkarmak için, benim, 'anladığınızı sandığınızı anlamamışsınız' diyerek onları hor gördüğümü düşünebilirler. ... Buna verebileceğim tek cevabım var: O deneyimi ben de geçirdim; ama sizinkinden farklı bir sonuca ulaştım."⁴⁴⁸

Ölüm sonrası yokluk yanlılarının YÖD'lerin geçersizliğine ilişkin ileri sürdükleri fiziksel yorum içeren iddiaları genel olarak üçü geçmez. Bu açıklamalardan sonra BDD'leri de kapsamına alan YÖD'lerin aleyhindeki savunmacı itirazlarla YÖD'lerin lehinde ileri sürülen açıklayıcı ve doğrulayıcı cevaplara geçebiliriz.⁴⁴⁹

YÖD'lerin, haklı olarak, öncelikle subjektif nitelikli oldukları şeklinde bir itiraz ileri sürülür.⁴⁵⁰ Başka bir deyişle, YÖD geçirdiğini iddia eden biri bedeninden ayrılarak gittiğini iddia ettiği yerde gerçekte bağlayıcı hiçbir şey görmez; o, subjektif ve yanıltıcı bir hal içinde yalnızca görmek istediğini görür.

⁴⁴⁷Randles-Hough, a.g.e., s.7; ayrıca bkz.: Ezel ve diğerleri, a.g.e., s. 192; Becker, a.g.m., s. 1.

⁴⁴⁸Susan Blackmore, "Near-Death Experience: A Physical Explanation", www.newciv.org/GIB/, (13 Ocak 1998), s. 1.

⁴⁴⁹YÖD'lerin geçersizliğine ilişkin, zaten fazla bir yekün tutmayan bilimsel eleştirileri, The Verdict of the Experts adı altında *Internet Web* sayfalarına aktarılan yazılarda bulmak mümkündür. The Verdict of the Expert, (ed). "Scientific Theoris of Near-Death Experiences", <http://www.ilaveusa.com/Secrets/experts.ht/>. (8 Ekim 1997), s. 1vd.; ayrıca bkz.: Keith Augustine, "The Scientific Case Against Immortality", kaugust@wam.umd.edu/, (5 Şubat 1997), ss. 1-8; James. a.g.m., s. 15 vd.

⁴⁵⁰Watkins, a.g.m., s. 3.

Bu itirazın, söz konusu fenomenlerin dikkatli bir biçimde incelenmesi sonucu, kendilerinden hareketle ruh ve ruhsal olana ilişkin kendi aralarında birikimsel güç oluşturan paranormal verileri sarsacak kadar güçlü olmadığı anlaşılmaktadır. Zira "YÖD geçiren çok sayıda insan, çarpıcı benzerlikler taşıyan tümü belgelenmiş deneyimlere aynen katılmaktadır."⁴⁵¹ Ya da Becker'in ifadesiyle "Farklı arda lan ve kültüre sahip çok sayıda insanın, içerik açısından köklü benzerlikler gösteren YÖD'ler hakkında bilgi vermesi kayda değer bir husuttur."⁴⁵² Yine 'subjektiflik' itirazı, güvenilir ve değerli pek çok tanığın bizzat gözlemlediği ve hakkında yayınlanmış bir dizi bilimsel rapor bulunan bağlayıcı sayısız olay karşısında, işlevselliğini yitirmek durumundadır.⁴⁵³

Öte yandan Crockall'ın YÖD'nin özel bir aşaması olan BDD hakkında yaptığı araştırmalarda ulaştığı sonuçlardan biri, BDD'nin gerçekliği ile doğrudan ilgilidir: "Birbirleriyle ilişkili olmayan görgü tanıkları bir olayla ilgili aynı özellikler üzerinde duruyorlarsa, o olayın her hangi bir yanılgı olmadığı hususu söz konusudur."⁴⁵⁴ Ayrıca, "araştırmaların, nüfusun altıda birinin bu deneyimleri yaşadığını gösterdiğini"⁴⁵⁵ burada ifade edelim. Şu halde, parapsikolojik deneyim geçirenlerin anlattıklarının algıladıklarıyla uyum halinde olduğunu reddetmek için ileri sürülen subjektiflik itirazı ne ölçüde bağlayıcıdır? Çünkü düşünce ve imgelerin kontrolsüz bir halde ortaya çıkmadığı, bunlara ilişkin iddia ve yorumların da anlamsız ve tutarsız olmadığı anlaşıyor. Kaldı ki, bir YÖD geçirenin, havada bedensiz kaldığını, her hangi bir açıklamaya gereksinim duymaksızın ya da anlattığı insanlardan bir yorum beklentisi içinde olmaksızın,

⁴⁵¹ Jo Buchanan, "Near Death Experiences", www.newage.com.au/, (13 Ocak 1998), s. 1.

⁴⁵² Becker, a.g.m., s. 3.

⁴⁵³ Krş.: Buchanan, a.g.m., s. 2vd.

⁴⁵⁴ Rogo, a.g.e., ss. 104-105.

⁴⁵⁵ Ritchie, a.g.e., s. 78.

deneyimlediğine karşı nesnel bir tavır takınması, psişik arşivlerde test edilmiş ve kaydedilmiş bunca deneyim varken, neden mümkün görülmesin?

Subjektiflik itirazı ile doğrudan ilişkili olan bu alt sorun, bize göre, günümüz parapsikologlarının, parasikolojik fenomenlerin kimi ortak niteliklerini, sınırlı deneyim verilerine bağlı kalmak koşuluyla, bir genel sınıflamaya tabi tutabilecek, açıklama gerektirdikleri için de tutarlı olarak yorumlayabilecek ardaan bilgisine sahip oldukları gerçeği gözardı edilmezse, rahatlıkla aşılabılır.

Eğer günümüz parapsikologları, bu alt soruna bir cevap niteliğinde, donandıkları ardaan bilgilerine dayanarak, YÖD'ler hakkında, 'dualistik insan anlayışını desteklemiştir' yahut 'mutlak materyalistik yokluk anlayışını sarsmıştır' ya da 'ölümün korkunç çehresini değiştirmiştir' şeklinde bir takım yorumlar yapıyorlarsa, bu yorumlar, onları ve onlara güvenen insanları, ne zaman ve mekandan uçurarak anlamsız bir zamansızlık ve mekansızlığa taşır; ne de, burada bilimsellik deyimini kullanmaya hakkımız varsa, bilimsel bir yanılgıya düşürür. Nitekim dualistler, YÖD'yi, materyalistik akımlara karşı bir delil olarak görmekte ve haklı olarak bu yönde bir yapılanmaya gitmektedir. Gerçekten de ölümden sonra hayat ile YÖD arasındaki ilişki ya da YÖD perspektifinde ölümden sonra hayat sorunu ne zaman gündeme gelse, dualistik insan anlayışı, ölümden sonra hayat ve YÖD'yi iki ayrı matematiksel küme olarak düşünecek olursak, bu iki bölgenin kesişim alanı veya taralı bölgesi olmaktadır. Bir dualist de YÖD'nin soyut genişliğini ölçme iddiasında olamaz. Ama şu an YÖD'lere ilişkin elimizde bulunan bilgilerin soyutluk derecesi ne olursa olsun, YÖD'nin sınırları, bireysel somut deneyime bağlı olmaktadır. Öz olarak ifade etmek gerekirse, bu olayları oldukları gibi aktarmak, her şeyden önce, bir subjektif gözlem becerisine bağlıdır; ama bununla yetinilemez. Bir ikinci adım olarak, birinciye tamamlar nitelikte, bunları yorumlamak da ayrı bir bilgi ve deneyim ustalığı gerekir.

Olağanüstü bir öz taşıyan YÖD'nin, araştırmacılarınca, ölümden sonra hayat konusunda, yalnızca belirleyici bir değer taşıdığı söylenip geçilmiyor; aynı zamanda bu fenomenin neden ve nasıl olduğu konusunda da araştırmalar yapılıyor. Elde edilen sonuçlar ne hayali ne de düzmecedir. Dolayısıyla YÖD konusunda, insanların, materyalistlerin iddia ettiğinin aksine, nesnellikten uzak, bütünüyle subjektif ve rölatif verilere dayandıkları ileri sürülemez.

Gerçi sözü buradan YÖD ile ölümden sonra hayat arasında bir ilişkinin var olduğuna taşıyan bir araştırmacı, bildiriler dahilinde, bu olayları yalnızca dıştan yorumlar. Bu telafisi imkansız önemli bir eksiklik olarak görülmemelidir. Çünkü 'dıştan bakış' bir YÖD fenomeninin iç mantığını izlemeye engel olmasa gerekir; ama bu ifade, kuşkusuz, olayı dıştan yorumlayan bir araştırmacının, olaya, YÖD geçiren kadar olmasa bile, makul bir düzeyde nüfuz etmek zorunda olmadığı anlamına da gelmemelidir. Bununla birlikte araştırmacı bir teist, YÖD ve bilinen uzantıları karşısında, teolojinin sorgulama yönünü mümkün olduğu kadar kullanabilmelidir. Doğrusu artık YÖD'yi ve sonuçlarını ilahi dinlerin bildirdiği ölümden sonra hayat içinde değerlendirmek kaçınılmazlaşmıştır. Çünkü her ikisi de, son tahlilde, kişisel kimliğin öne çıkarılmasında odaklaşır. Ruh-beden dualizmini onaylayan bir teist için YÖD'yi sempatik hale sokan yön burada açıkça belirir. Öyleyse YÖD örneklerinin, teistlerce yorumlanan ya da rasyonel olarak temellendirilmeye çalışılan ölümden sonra hayat da dahil dini inançların gerçek içerikleini yitirmelerine neden olduğu şeklinde bir yargıya ulaşamayız. En azından bir teist, YÖD'nin insanın gelişim sürecinde önemli işlevselliklerinin olduğunu, insanın da psikolojik olarak bunun bilincine vardığını, sonuçta kendini başka açılardan değerlendirmeye, böylece de yalnızca belli koşullar ve yasalar dahilindeki bu dünyaya ait olmadığını başladığını söyleyebilir.

YÖD'lere ilişkin bir başka itiraz da öz olarak şudur: YÖD'lerin var olma anlamında bir gerçekliği söz konusu olamaz. Bu deneyimler bağlayıcı hiçbir değer taşımayan, dinsel ya da zihinsel mitlerdir. Hayal ürünü olup, yalnızca zihinde vardılar. Nitekim "ışık varlığı, sözgelimi, Hıristiyanların İsa, Hinduların ölüm tanrısı Yama ya da diğer Hindu tanrılar olarak yorumlama eğilimi vardır. Bu durum, bu tür deneyimlerin, bireylerin dinsel ardaalanları ve inançlarıyla renklenmiş bireysel yansımalar ya da mistik ve dini vizyonlar olabileceğine iletir."⁴⁵⁶ Öyleyse hastanın YÖD geçirdiğini ve bunun gerçekten var olduğunu iddia etmesinin bir nedeni, belli bir kültürel ardaalan ve dini özgeçmişin, hastayı, bu kritik anında, psikolojik olarak derinden etkilemesidir.⁴⁵⁷ İtirazı biraz daha açarak ifade edecek olursak, bu fenomenler ya örneği reel dünyadan alınmış hayali yansımalar; çünkü paranormal fenomenlere özgü olarak bilinen en önemli niteliklerden biri anlatılanların reel yaşamda gözlemlendiğimiz sözgelimi bir aile içi sosyal ilişkiye, bir tatil anı rastgeldiğimiz görkemli ya da köhne bir doğa manzarasına benzemesidir; başka bir deyişle, YÖD'ye gösterilen büyük ilginin ve genel olarak ölümün eşiğinde bulunmanın verdiği içten zevkin gerisinde, sıradan insanların hayallerini süsleyen, imkansız bir yaşamın karşı konulmaz çekiciliğinin yatmasıdır. Ya da Graham'ın itirazı dile getirmek için dediği gibi somut olarak gözlemlenemeyenin, öğretilen dinlerin ve taşınan kültürlerin etkisinde kalınarak, kavramlaştırılmasıdır.⁴⁵⁸

Şimdi, YÖD'lerin bağlayıcı olmadığını, dolayısıyla da dini, felsefi ve bilimsel bir değer taşımadığını dile getirmek için karşıtlarınca ileri sürülen bu iddia ne ölçüde doğrudur? Ölümden sonra hayat konusunda, deneysel dayanak arayan

⁴⁵⁶Peterson ve diğerleri, a.g.e., s. 188; ayrıca bkz.: Badham, "The relevance of Near - Death Experiences to Religious Beliefs about a Future Life", *The Twenty-first International Conference on the Unity of Sciences*, s. 4; krş.: Augustine, "The Scientific Case Against Immortality", ss. 3-4; Ezel ve diğerleri, a.g.e., s. 201; Watkins, a.g.m., s. 4.

⁴⁵⁷Ezel ve diğerleri, a.g.e., s. 202.

⁴⁵⁸George Graham, a.g.e., s. 24; ayrıca bkz.: Ezel ve diğerleri, a.g.e., s. 203.

bilgili-bilgisiz, dindar-dinsiz, yaşlı-geç çok sayıda insanı tatmin edecek kadar başarılı olan bu deneyimi bütünüyle 'kültürel ardaan önyargısı'na bağlamak ne derece tutarlıdır? Adı geçen itirazın taşıdığı bilimsel ya da felsefi değerin önemi nedir?

Bu itirazla ilgili olarak öncelikle şunu ifade edelim ki, bu konuda geniş araştırmalar yapmış, dünyaca ünlü Gallup da 'ardalan önyargısı'nı YÖD nedeni olarak gördüğü olaylar arasında sayar. Nitekim Gallup da *"dini vizyonların, rüyaların, önsezilerin ve diğer spiritüel deneyimlerin* de YÖD'lere neden olabileceğini"⁴⁵⁹ söylemektedir. Ne var ki Gallup'un, YÖD nedenlerini sıralarken 'gücü güçlü neden'den 'gücü zayıf neden'e doğru ilerlemeyi bilimsel bir ölçüt olarak benimsediği görülmektedir. Ona göre, *'fiziksel kazalar', 'doğum', ve 'hastane operasyonları ile ilgili hastalıklar, yahut gerekli anestezi yada narkotik ilaç araştırması'* gibi nedenler, YÖD'yi işlevsel yapan birinci dereceden önem arzeden üç ayrı nedendir.⁴⁶⁰ Dolayısıyla bizim yukarıda genel olarak 'kültürel ardaan önyargısı' adını verdiğimiz YÖD başlatıcısı, 'gücü en zayıf neden olarak görülmektedir. Bununla birlikte Gallup, diğer nedenler üzerinde açıklama yaparken, bu sonuncu üzerinde her hangi bir açıklamada bulunmaz.

İşte böylesine zayıf bir nedeni temel alan bir itiraz aracılığıyla, ölüm ötesine ilişkin inançları 'kalıplar' olarak kullandığı ileri sürülerek, YÖD'lerin bilimselliği tartışılmaktadır. Bize göre, pratik ve bağlayıcı bir değer taşıyan olağanüstü bir fenomeni reddetmek için ileri sürülen kültür ardaanı gibi genel bir deyim yalnızca işin bir şekilde geçirtilişi. Çünkü bu deneyimi, inançlılar kadar inançsızlar da yaşamaktadır. "Yıllarca", diyor Dr. Moody, "her tür dini ardaanı olan YÖD geçiren insanla karşılaştım. Kimileri bana, deneyim öncesi, Tanrı'ya

⁴⁵⁹Ezel ve diğerleri. a.g.e., s. 194.

⁴⁶⁰Bkz.: a.e., ay.

inanmadıklarını anlatırken, kimileri de son derece dindar olduklarını söylediler. İlginç olan şey, etkinin YÖD sonrası hep aynı olmasıdır: Deneyim öncesi dindar olmayan insanların deneyim sonrası Tanrı'ya inandıklarını ve yalnızca Tanrı'ya inanan insanlardan beklenen ruhsal lehine bir değer yargısı edindiklerini söylemeleridir."⁴⁶¹ Bu durumda somut bir deneyim olarak YÖD'lerin, ölümden sonra hayata inanmayı inançlı hale getirecek, inananın ise inancını daha açık ve doyurucu, deyim yerindeyse 'görüymüşçasına inanç' konumuna sokacak bir işlevselliğin taşıyıcısı olduğunu söylemek durumundayız.

Öte yandan gerçekte dinin, özünde, YÖD'lerin yorumlarını doğrulayacak iddia ve verileri taşıdığı görülmektedir. Nitekim, bir YÖD karşıtı, YÖD geçirenlerin, bedenlerinin dışında, içinde kendileri olarak dolaştıkları ve rapor ettikleri betimi imkansız denecek kadar güzel olan yerlerin yeni keşfedilecek yerler olduğunu iddia edebilir. Ama unutulmamalıdır ki, ilahi bir din, sözgelimi, iyiler için hazırladığı cenneti betimlerken, örnekleri, insanın duygu ve düşüncelerine hitap eden bu dünyadan aktarmaktadır. Kaldı ki, YÖD'lerin bütünü pozitif olarak değerlendirilmemektedir; bunun yanında, bir de, insanın "cenneti tatmak yerine cehennemnin sıcakını hissettiği negatif deneyimler"⁴⁶² söz konusu olmaktadır. Doğrusu negatif YÖD'lerin varlığı, son tahlilde, insan ölürken, beyninin salgıladığı bir nesnenin ölümü güzelleştirebileceği şeklindeki bir tahminin yolunu tıkamaktadır. Bununla birlikte, yukarıdaki itirazın ilettiği mantıksal sonuçlardan biri, nesnel davranılmadığı müddetçe, YÖD'lerin bilimselliğinin zaten ta başından tartışmalı olacağıdır. Ama bu, YÖD karşıtlarının sandığı gibi güçlü bir itiraz değildir. Tıpkı YÖD'ye ilişkin diğer itirazlar gibi yalnızca zayıf bir olasılıktır. Özünde yalnızca olasılık taşıyan bu itirazın en zayıf noktalarından biri, Michael B.

⁴⁶¹ Moody, a.g.e., s. 68; ayrıca bkz.: The International Association for Near-Death Studies, (ed). "The Near-Death Experience", ss. 5-6.

⁴⁶² Randies-Hough, a.g.e., s. 340.

Sabom'un YÖD geçiren insanlarla yaptığı mülakat sonucuna dayanan çıkarımlarla ortaya konulmuştur. Needleman'ın bildirdiğine göre, "bu ihtimali araştıran Sabom pek çok denekle mülakat yaptı ve YÖD'nin, rastgele görüşülen ölümden kurtulmuş hastaların yüzde kırkında vuku bulduğunu ve yaş, cinsiyet, ırk, yaşanan bölge, ev topluluğunun büyüklüğü, eğitim süresi, meslek, dini geçmiş, kiliseye devam etme ve YÖD'nin varlığı hakkında bir ön bilgiye sahip olmadığını buldu."⁴⁶³ Aynı sonuca Dr. Kenneth Ring de ulaşmıştır.⁴⁶⁴ Buna göre burada vurgulanması gereken en önemli nokta, YÖD geçiren, ancak mistik deneyim ve dinsel vizyonları anlamayacak kadar genç insanların bir YÖD'nin özsel niteliklerine tekabül eden aynı açıklayıcı veriler üzerinde durmalarıdır. Psişik deneyim geçirenlerin, verdikleri raporlarla aynı noktada birleşme içtenliklerini gözönüne alırsak, bu deyimlerin onların bilinçlerinin bir ürünü olmadığını anlarız.

Öte yandan yukarıda dile getirdiğimiz dini de içeren kültürel ardağan itirazıyla bağlantılı olarak, YÖD'lerin zaferinin, dinin kavramsal düzeydeki verilerinin somutlaştırılması ile tamamlandığı da ileri sürülemez. Bu iddianın, bize göre, YÖD karşıtlarınca pek sık ileri sürülen 'ardalan önyargısı' konusunu daha fazla irdelemenin gereksizliğini ortaya koyduğu ileri sürülebilir. Böylece de 'YÖD raporları, iletse iletse dinin dogmatik öncüllerinden yansıyan verilere iletir', ya da 'bu fenomenlerde etkin olan dinsel önyargılar, sujede içkin halde zaten mevcuttur', gibi bir itirazın önü alınmış olur. Yine bu itirazla bağlantılı olarak, burada, YÖD'lerdeki raporları 'anamlı' hale sokan şeyin, 'dinsel inançlar' olduğu söylene, bize göre, YÖD'lerin bilimselliğine gölge düşmüş olmaz. Hatta burada YÖD'lerin bağlayıcılığı konusunda 'dinsel inanca aykırılık ilkesi'nin işlevsel kılınması yararlı bile olabilir. Dahası bu tartışma, bir şekilde, ölüm ötesi ile YÖD arasındaki ilişkiye taşınabilir. Sonuçta da YÖD'nin, dirilişi, yargısı, cenneti ve cehennemi ile bir

⁴⁶³Needlemann, a.g.m., s. 62.

⁴⁶⁴Bkz.: Randles - Hough, a.g.e., s. 344.

bütün oluşturduğuna inandığımız ölümden sonra hayata yeniliğe açık ya da yenilikleri kolaylıkla benimseyen bir nitelik verdiği söylenebilir.

"YÖD'lerin hiçbir dinin tekelinde olmadığı"⁴⁶⁵ gerçeğinin bilincinde olduğumuzu ifade ederek, biraz önce ileri sürdüğümüz noktadan hareketle teistik ölümden sonra hayat ile psişik YÖD arasında yakın ve etkilişimci bir ilişkinin var olduğunu ileri süreceğiz. Olağanüstü psişik güçleri olan ve YÖD geçirenler, kendilerini anlama ve anlatma gibi büyük bir sorunla karşı karşıyalar. Ölüm sonrası kişisel benliğin korunmasını garanti eden her din, YÖD gibi paranormal deneyimler geçiren insanların yüzleştikleri bu tür sorunları aşacak yapıda düzenlenmiştir. Konuya bu açıdan bakıldığında, YÖD'lerin, ölümden sonra hayatla bir ilgisinin olmadığını söylemek aşırı bir yorum olur. Bu bağlayıcılık değeri oldukça yüksek olan bir ilişkidir. Bu ya da benzeri bir ilişki, bize göre, şöyle yada böyle din ile parapsikolojinin kendilerini gözden geçirmelerine ve öz eleştiri yapmalarına neden olmuştur. Sonuç ikisi lehine özgün bir gelişim sürecinin devam etmesidir. Alanlar lehinde işleyen bu gelişimin, nereden bakılırsa bakılsın, alanları yok edecek olumsuz bir tehlikeye dönüşmeyeceği yeterince açık görünüyor. Bunun daha ileri bir aşamada böyle olmayacağını kabul etsek bile, yok edildiği sanılan, bir şekilde, yok edende varlığını sürdürebilir. Bu da artık, kelimenin tam anlamıyla yok olmak demek değil, bir tür uzlaşım içine girmek demektir. Ama bize göre, yine de YÖD'lerin ilahi dinlerin ölümden sonra hayat konusunda bıraktığı boşluğu doldurmada eşsiz bir niteliğe sahip oldukları iddia edilemez. Bu iddiayı destekler nitelikte burada aklımıza gelen bir diğer nokta da ölüm sonrası hayatın, YÖD ona kapı araladı diye, insanın problematiği olmaktan çıkmadığını vurgulamaktır. Çünkü nihai kaderini düşünen insanın, tarihsel ardalanda bireyselliği öne çıkaran uzun bir dini deneyim ve birikim sürecine sahip olduğu

⁴⁶⁵Becker, a.g.m., s. 19.

için, ölüm ötesini kendi problematiği olarak görmesi oldukça anlaşılır görünüyor. Nitekim çoğu ateist ve materyalist, desteklemeye çalıştıkları mutlak yokluk karşısında, kendi olmayan alternatif ölümden sonra hayat anlayışları üretmenin sancısını çekerken, sıradan bir teist bile, ölüm sonrası bireyselliğin korunmasını etik bir sorun olarak gören kurulu bir dine inandığı için, ölüm sonrasını kendi problematiği olarak görmektedir.

Dolayısıyla, psişik YÖD ile teistik ölümden sonra hayat arasındaki ilişki söz konusu olunca, bu fenomenler, olsa olsa, dinin bildirdiği ölümden sonra hayatın dışı yansıyan kısmi bir açılımı olabilir. Birilerinden, bu olayları doğrudan yaşayan insanlar gibi, ölümden sonra hayat konusunda, ilahi dinlerin bildirdiği şekilde yorum yapmaları gerektiğini bekleyemeyiz. Ama bir teist, ölüm ötesini açıklama konusunda, bu fenomenlerin yardımına başvurabilir; ilahi ifadeleri, bu sayede, daha açık sözlülükle yorumlayabilir. Çünkü, inancını mümkün olduğu kadar rasyonel hale sokmak isteyen bir teist için de önemli olan, kuşkusuz, ölüm ötesini yalnızca kavramsal olarak bilimsel düzeye getirmek değil, bir şekilde bunu aşmaktır.

YÖD ile ölümden sonra hayat arasında ilişki kurmamızı sağlayan bir diğer neden, YÖD verileri gibi, din öğretilerinin de ruh ve ruhsal olan üzerinde yoğunlaşmasıdır. Dinin vurgu gereksinimi duyduğu özen, daha çok ruh ve ruhsal olan üzerinde yoğunlaşmaktadır. Öyleyse YÖD'ye ait olgusal veriler, *a posteriori* olarak, dine özgü ölümden sonra hayat gibi kimi inançları doğrulayabilir. Bununla birlikte, dinsel inançların, bilimsel bakış açısına sokulmadıkları sürece, kendi başlarına bağlayıcı olup olmadıkları sorgulanabilirse de yine de YÖD-ölümden sonra hayat ilişkisi bağlamında, din, etkinliğini bir YÖD'den almak zorunda değildir. Din varken YÖD'lerin öncelikli olarak bekleneni yada umulanı ürettiği söylenemez. Çünkü bu anlamda beklenen yada umulan, bir teist için, zaten Tanrı

tarafından bildirilmiştir. Başka bir deyişle, dinin, oluşturmaya ve savunmaya çalıştığımız tez yada sistem içindeki odaksal gücü gözardı edilemeyecek kadar açıktır. Önemli olan bildirilenin, *a priori* olduğu kadar, *a posteriori* olarak da temellendirilmesidir. Gerçi YÖD verilerinin ve bu verilere ilişkin yorumların tam ve eksiksiz olduğunu söylemek, en azından, şimdilik mümkün değildir. Ama bu tür bir onay, YÖD'lerin bütün bütün gereksiz, boş, anlamsız ve hatta yok olduğu anlamına gelmez. Yanılgı ve eksiklik payını onayladıktan sonra, ölümden sonra hayatı kanıtlama ve kavrama konusunda bu tür paranormal fenomenlerin kanıtsal gücüne güvenilmelidir. Dolayısıyla, büyük bir olasılıkla, akıl ile tanrısal vahiy arasında kesin bir ayırımın olduğunu söyleyen fideist dindarların sandığı gibi, YÖD'lerin bilenmeyi 'çarpıtılmış bilinen' yapmak ya da kehanette bulunmakla bir ilgisinin olmadığı, verilerin ortaya koyduğu, ayrı bir sonuçtur.

Doğrusu ölümden sonra hayat lehinde işleyen parapsikolojik veriler, bilinçli oluşun, yalnızca bedenli oluşa bağlı olduğunu ileri süren ve son tahlilde bizi ruhun maddenin dışında hiçbir gerçek gerçekliği olmadığı sonucuna ileten görüşü iyiden iyiye sarsmış görünüyor. Çünkü paranormal araştırmalar, ölümle bedenden kopan ruhun kendine özgü kimliğini koruduğunu ortaya koymuştur. Daha çok yeni olan bu verilere, başkalarının eklenmesiyle, bedensiz ruhların genel bir ruhsallık yığını içinde kimliklerini yitirmeden varlıklarını sürdürdükleri gerçeği belki de iyice aydınlanmış olacaktır.

Nihayetinde şimdilik görünmez bir evrende süreceğine inandığımız ölümden sonra yaşamı destekler mahiyetteki parapsikolojik fenomenlerle ilgili deneyim, mutlak anlamda, zaman ve mekanın dışında değildir. "Deneyim, daima yalnızca uzayın ve zamanın belli bir noktasında yer alan, belli ve özel olaylarla sınırlı kalmak durumundadır; en azından 'bilimsel' denilen bir deneyse saptamanın

konusu olan tüm olgular için bu böyledir."⁴⁶⁶ Ama bu iddia da gerçekte yalnızca YÖD'nin, beden-dışına çıkma, 'parlak ışık'la karşılaşma, ölmüş dost ve akrabalarla diyalog kurma gibi kimi aşamaları için geçerlidir. Gallup, YÖD'nin, deneyimleyenini olumsal anlamada bütünüyle farklı yapan aşamada zaman ve mekan yasalarının işlevsel olmadığı kanısındadır.⁴⁶⁷

YÖD ile ölümden sonra hayat arasındaki ilişki bağlamında sorgulanması gereken bir diğer husus da kişiliği belirleyen şeyin ruh mu yoksa madde mi olduğu sorunudur. Başka bir deyişle aynı tür ya da birbirinden farklı olan ruhlara sahip insanları belirleyen asıl etmen madde midir?; yahut aynı tür madde ya da benzer görünümlere sahip olan insanları birbirinden ayrı kılan asıl etmen ruh mudur?

YÖD'lerin, ölümden sonra hayat yanlıları açısından önemli bir sorun olan, 'ölüm sonrası kişiliğin korunması'na ilişkin doyurucu bir cevap oluşturdıkları da anlaşılmaktadır. Kişisel kimlik konusunda, hem zihinde beliren hem de somut olarak anlaşılan biricik gerçek, "beni ben yapanın benim kimliğim, seni sen yapanın da senin kimliğin olduğu hususudur. İlki olmadan ben olamam, ikincisi olmadan sen olamazsın."⁴⁶⁸ Konuyu en güzel ve çarpıcı bir şekilde ortaya koymanın bir yolu, ameliyat masasında, EEG'leri düz çizgi halinde belirmiş YÖD geçiren tek yumurta ikizi iki kardeşi örnek olarak göstermektir. Hangi kültür ve yanlısı ve dine mensup olurlarsa olsunlar, YÖD geçirenlerin verdikleri raporlar arasında kıyaslanmaya değer çarpıcı benzerlikler olduğunu daha önce ifade etmiştik. Bu söyleme bağlı kalarak, A ameliyat odasının B1 nolu ameliyat masasında tek yumurta ikizlerinden birinin, sözgelimi x'in, eş zamanlı olarak, B ameliyat odasının A1 nolu ameliyat masasında da tek yumurta ikizlerinden diğerinin, sözgelimi y'nin, YÖD geçirdiğini varsayalım. Gündelik yaşamda, kişisel kimlik belirleyicileri olarak

⁴⁶⁶ Guénon, a.g.e., s. 136.

⁴⁶⁷ Ezel ve diğerleri, a.g.e., s. 195.

⁴⁶⁸ George Graham, a.g.e., s. 27.

karşımızda duran, "parmak izleri, kişisel profiller, ane-baba, doğum tarihi ve benzeri ayırdedici özelliklerin"⁴⁶⁹ tek yumurta ikizlerini birbirinden ayırmada yeterince etkin olamayacağı ortadadır. Bu nitelikler, özellikle tek yumurta ikizleri söz konusu olduğunda, birinin (x) diğeriyle (y) karıştırılmasına imkan verdiği için, Graham'ın deyimiyle, kaba belirleyicilik (coarse-grained) rolü üstlenmiş nitelikler olma durumundadır.

Adı geçen niteliklerin kaba belirleyici oldukları yalnızca tek yumurta ikizleri için geçerli değildir. Tek yumurta ikizlerine, hem çarpıcı bir örnek olduğu, hem de konumuz açısından daha belirgin bir konumda olduğu için, göndermede bulunduk. Aslında bu belirleyicilerin kaba belirleyiciler olduğu, fizyolojik ve biyolojik görünüşleri farklı olan insanlar için de geçerlidir. "Sözelimi, beni. anne ve babama yapılan bir göndermeyle ayırdetmeye düşünelim. Anne ve babama yapılan bir gönderme, anne ve babamız farklı olduğundan, beni senden ayırır. Bununla birlikte aynı gönderme, anne ve babamız aynı olduğundan, beni erkek kardeşimden ayırmada başarılı olamaz. Bu nedenle anne ve babaya yapılan göndermeyle insanları birbirinden ayırmak kaba belirleyiciliktir. Kaba belirleyici, ... kardeşimden ayrı olan beni ben yapana yaptığı göndermeyle beni belirlemez; kimliğimi koruyamaz."⁴⁷⁰

Kişisel kimliği belirlemede ince belirleyicilere göndermede bulunabilir miyiz? İnce belirleyici (fine-grained), kaba belirleyicinin karşıtıdır; başka bir deyişle bir insanı bir diğeriyle karıştırmaya imkan vermeyen nitelikler. Kaba belirleyicilerin, fizyolojik ve biyolojik görünüşleri birbirinden yeterince farklı olan insanları belirlemede başarılı olmakla birlikte, üzerinde tartıştığımız fizyolojik ve biyolojik görünüşleri aynı olan tek yumurta ikizi iki kardeşi belirlemede başarılı

⁴⁶⁹ a.e., s. 27.

⁴⁷⁰ George Graham, a.g.e., ss. 27-28.

olduğu söylenilemez. Öyleyse maddesel belirleyiciler bu örnek için işlevsel olamamaktadır. İki ayrı ameliyat masasında, EEG'leri düz çizgi halinde seyrederken, YÖD geçiren tek yumurta ikizi iki kardeşten birini diğerinden ne ayırdetmektedir. Bedenlerine döndükten sonra, aynı şeyleri rapor eden bu iki kardeşten, biri diğeri olmadan, ikisinin de aynı deneyimi geçirdiğinde kuşku yoktur. Çünkü, deneyim sonrası, YÖD'lere ilişkin genel özellikleri sıralamada biri diğerinden daha aşağı değildir. Bize göre işte bu noktada insanların psikolojik ve zihinsel karakteristiklerine göndermede bulunmak gerekir. Özellikle de üzerinde durduğumuz örnekte tek yumurta ikiz kardeşten birini diğerinden ayıran şeyin ne olduğu konusunda, içsel karakteristiklerin, ince belirleyici olarak, kişisel kimlik açısından üstlendiği rolü kabul etmek durumundayız. Bu durumda Graham'ın dediği gibi, "karışıklık yok, ayırdedici nitelik te ince-belirleyici ise, kişiler, kendi kişisel kimliklerine, başka bir deyişle, başka bir kişiye karşıt olarak onları onlar yapan şeye yapılan göndermeyle ayırdedilmiş olurlar."⁴⁷¹

Burada bir yandan, ölümden sonra hayatın ruh üzerinde yoğunlaşan metafizik dayanağını tartışırken ifade ettiğimiz ruh ve ruhsal yetilerin, önemli bedensel değişikliklere rağmen, büyük oranda aynı kaldığı gerçeğinin *a posteriori* olarak doğrulandığı görülmekte ve yine bu çıkarıma bağlı olarak dayanaklar arası birikimsel bir gücün ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Öte yandan, Tanrı'nın varlığı ile dirsek teması halinde olana felsefi dayanaklar, iyilikçi, adil, bilen ve güçlü bir Tanrı'ya, kendine özgü çatışmaz ve olumlu eylemleri dahilinde, ruhu ve ruhsal olanı yok etme gibi olumsuz bir eylem imkanı tanımadığı için, ince belirleyici olarak ruha bağlı kişiliğin iyice ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu da kuşkusuz, beliren birikimsel güce, ayrı bir etkinlik kazandırmaktadır. YÖD'lerin

⁴⁷¹George Graham, a.g.e., s. 27.

kendi aleyhlerine kanıt oluşturacak fazla bir ip ucu içermediğini daha önce ifade etmiştik.

Bu aşamada, artık YD karşıtlarının 'YD'ler bir şizofrenik rahatsızlıktır"⁴⁷² şeklindeki en güçlü itirazlardan birinin, aslında, 'YD ile şizofrenik rahatsızlıkların benzer çok az yönü var' çıkarımıyla karşılanacak kadar zayıf olduğunu ifade etmek durumundayız. İtiazin geçersizliğini doğrulayan veriler şu şekilde ortaya konabilir: "Bir şizofrenik olayda, insan seslerle kaotik, birbirinden kopuk düşüncelerin verdiği acının etkisinde olabilir ... şizofrenler, genelde kendilerini toplumdan soyutlarlar ve başkalarıyla sağlıklı bir biçimde diyalog kuramazlar. Kısacası, toplumdaki işlevselliklerini yitirirler ... Korkunç zihinsel hastalık ile yüceltici YD arasındaki farkı işte burada görebiliriz. YD geçiren çok sayıda insan da deneyimi sırasında sesler duyar, ama bu sesler tutarlı sözlerden oluşur, anlaşılmaz karışık sözlerden değil ... YD geçirenler, deneyimleri esnasında, 'Işık Varlık'ı görmüş olabilirler, ancak gördükleri nedeniyle kendinin Napolyon ya da Tanrı olduğunu düşünmez. Bir psikiyatrist olarak bana göre, YD ile şizofreni arasındaki benzerlik yüzeyseldir, bireysel olaylar incelendiğinde bu da hemen ortadan kalkar."⁴⁷³

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı gibi, biri YD geçiren diğeri şizofrenik hal içinde olan iki insan, kendilerinin değişik bilinç düzeyinde olduklarını hissettiklerini, olağanüstü görsel ve işitsel deneyimler yaşadıklarını rapor etmektedir. Ne varki deneyim sonrası her ikisinin de yaşam konusunda, tümüyle birbirinden ayrı, hatta taban tabana zıt görüşler edindikleri ileri

⁴⁷²Bkz.: Augustine, "The Scientific Case Against Immortality", s. 3.

⁴⁷³Moody, a.g.e., ss. 89-90.

sürülmektedir: "ÖDD* de genelde şaşırtıcı, yaygın ve beklenen bir olgu izlenimi vermektedir ki, paranormal koşullarda bunun benzeri yoktur."⁴⁷⁴

Öncelikle burada, YÖD'lerle şizofrenik olayların, aslında birbirinden bağımsız olmakla birlikte, görünür benzerliklerinden hareketle birini diğerine yamamanın doğuracağı sonuçları, olayların ardalanını ve geçtiği mevcut koşulları da dikkate alıp değerlendirmek durumundayız.

YÖD'leri hastalıklı kişiliğin sanrıları olarak gören itirazı biraz daha açmakta, konumuz gereği, fayda vardır. Bilinen kriz durumları ya da sinir halleri ile YÖD'nin bir mukayesesi bu konuya ışık tutabilir.

Geçirdiği korkunç bir depresyon ya da acı veren bir kazada tüm aile fertleri ölen, yalnızca kendisi kurtulan hastalıklı bir kişilik, zihni sürekli o olaylarla dolu olduğundan, aynı olayları zaman zaman olduğu gibi yaşadığını hissedebilir. Yani insan benliğini derinden sarsan bu korkunç olaylar, yaşayan hastalıklı kişiliği uzun zaman kendine bağlayabilir.⁴⁷⁵ Yaşanan YÖD'lerle bu feci olayların ilettiği sonuçlar bütünüyle birbirinden farklıdır. YÖD olumlu bir kişiliğe neden olurken, korkunç olaylar sonrası oluşan kriz ya da sinir halleri hastalıklı bir kişiliğe neden olmaktadır. Bu çıkarım, YÖD'lerin ölümden sonra hayat lehine bir değer içermediğini idda edenler tarafından da onaylanmıştır. Nitekim Blackmore'a göre, "Bu görüşü kabul etmek insanların yaşamlarını daha dolu ve hoş geçirmelerine yardımcı bile olabilir."⁴⁷⁶ Sonuçta "YÖD'nin insana yaşamında olumlu bir eylem kazandırdığı görülüyor. Kimileri bu huzurun ölümden sonra hayata inancın varolabileceği duygusundan geldiğini söyler. Diğer bir kısmı ise keskin bir aydınlığa

* Daha önce de ifade ettiğimiz gibi YÖD'ler, kimi kaynaklarda Ölümünden Dönme Deneyimi ya da kısaca ÖDD olarak geçer.

⁴⁷⁴Randles - Hough, a.g.e., s. 353.

⁴⁷⁵Moody, a.g.e., s. 28.

⁴⁷⁶Blackmore, a.g.m., s. 1.

iletken yüce varlığa bağlanmadan kaynaklandığını düşünür."⁴⁷⁷ Görülüyor ki, YÖD'nin kriz ya da sinir olaylarıyla bir ve aynı görülemeyeceği iddiası adı geçen paranormal fenomenin kişiler üzerindeki etkili/somut değişimlere neden olduğu gerçeğiyle aşılmaktadır. YÖD'nin neden olduğu gerçek kişilik, bölünmüş değil, kelimenin tam anlamıyla bütünleşmiş bir kişiliktir. Psikolojik kriz halleri yaşayan bölünmüş kişilikli insanlar, YÖD geçirenlerin aksine, deneyimlerinin kötü etkili sonuçlarından kendilerini koruyamazlar. Dolayısıyla, "bu fenomenler, bazı gözlemcilerin sandığı gibi, kişiliğin hastalıklı faaliyetleri değil, aksine, bir üst hayatın beşeriyetin sinesinde ayrı olarak ortaya çıkışıdır, kısmi olarak belirişidir."⁴⁷⁸

Kimileri de YÖD'lerinin şizofrenik rahatsızlıkların özel bir türü olan halüsinasyonların ürünleri olduğunu ileri sürmektedir.⁴⁷⁹ Bu, biraz önce tartıştığımız itirazın özel bir versiyonudur. Şöyle deniyor: " ... Bedenin fizyolojik koşulları, bir kişinin, yukarıda betimlenen olaylara benzeyen, olağandışı deneyimlere sahip olmasına neden olabilir. İç kulaktaki kan basıncındaki bir değişim, mekanda sabit olmama, etrafta dolaşma ve giderek yükselme düşüncesini doğurabilir"⁴⁸⁰, ya da "Depersonalizasyon gibi bazı psikolojik koşullar stress zamanlarında 'bedenin dışında olma' duygusunu açıklayabilir."⁴⁸¹ Dr. Moody de itirazı şu şekilde ifade eder: "Kimileri, YÖD'lerin, oksijen eksikliğinin ya da kimi durumlarda olduğu gibi uyuşturucuların neden olduğu stres kaynaklı zihinsel olaylar, salt halüsinasyonlar olduğunu kabul eder."⁴⁸² Öyleyse adı geçen fenomenin

⁴⁷⁷ Moody, a.g.e., s. 28.

⁴⁷⁸ Denis, *Gerçek Varlık Ruhtur*, s. 100.

⁴⁷⁹ Bkz.: Augustine, "The Scientific Case Against Immortality", s. 3.

⁴⁸⁰ Peterson ve diğerleri, a.g.e., s. 187; krş.: Blackmore, a.g.m., s. 2.

⁴⁸¹ Randles - Hough, a.g.e., s. 329.

⁴⁸² Moody, a.g.e., s. 141.

bağlayıcı olması için, "halüsinasyon olarak sınıflamaya karşı koyduğu"⁴⁸³ öncelikle ortaya konulmalıdır.

Doğrusu YÖD karşısında bir karara varmak kolay bir iş değildir. YÖD'lerin gerçekliğine inanan biri, inanmayan birine oranla, bu fenomenle ölümden sonra hayat arasındaki ilişkiyi daha rahat ve erken algılayabilir. Algılama sürecinin daha rahat ve erken başlaması, teistlere, materyalistlerin adı geçen fenomeni gözden geçirirken kullandıkları somut ölçütleri dikkate almaları gerektiğini gözardı etmelerine fırsat tanımamalıdır. Bir teist, böyle düşünmekle birlikte, adı geçen itirazın da olasılık içerikli bir başka itiraz olduğunu söylemekten çekinmeyecektir. Çünkü bu itirazı şu şekildeki bir cevapla elemek mümkündür: YÖD'lere ilişkin raporlar, öze aykırı fiziksel koşulların etkisinde kalmış sujelerin vereceği türden sıradan bilgiler içermemektedir. Çünkü bu deneyimlerin özsel nitelikleri ile bu deneyimlerden elde edilenler, kapalı zihinlere değil, ancak açık zihinlere özgü şeylerdir. Dr. Moody'e göre "YÖD'yi bir halüsinasyon olarak gören görüş aleyhindeki en güçlü argümanlardan biri YÖD geçiren hastaların EEG'lerini düz olmasıdır. Electroencephalogram ya da EEG, beynin elektrik aktivitesini ölçer. Bu aktiviteyi aralıksız, şerit şeklinde bir kağıdın üzerine çizgi çizmek suretiyle kaydeder. Bir insan düşünür, konuşur, rüya görür ya da fiilen başka bir şey yaparsa, bu çizgi beynin elektriksel aktivitesini yansıtmak üzere inişli çıkışlı olarak seyreder. Eğer beyin ölü ise, EEG, beyin düşünme ve eylems gücünü yitirmiş anlamında, düz bir çizgi okur. Günümüzde bir düz EEG çoğu durumlarda ölümün yasal tanımıdır. Beyinde her hangi bir şeyin gerçekleşmesi için elektriksel aktivitenin olması gerekir. Halüsinasyonlar bile EEG ile ölçülür. EEG'nin düz olduğu durumlarda YÖD geçiren hastalar vardır. Kuşkusuz yaşamaları bilgi veremezlerdi. Çok sayıda olgu, bazı insanların, klinik olarak ölmüş olsalar bile,

⁴⁸³Smith-Jones, a.g.e., s. 22.

YÖD geçirdiklerini telkin etmektedir. Bunlar halüsinasyonlar olsaydı, EEG'de görünmeleri gerekirdi."⁴⁸⁴ Öte yandan, YÖD geçirirken, bedenlerinin içinde hala bir enerjinin varolduğunu iddia eden kimseler de yanılmaktadır; bu iddia tahminden öte bir değer taşımaz. Çünkü, bedende varolan enerji, her halükarda EEG'de görünmek durumundadır.

Psikolog Kenneth Ring, YÖD'leri özüne ilişkin beş ayrı aşamadan sözeder: "birincisi, büyük bir huzur ve mutluluk hissetme; ikincisi fiziksel bedenden ayrılma; üçüncüsü bir karanlığa ya da tünele doğru ilerleme; dördüncüsü, ışık görmek; beşincisi ise ışığa yönelmek."⁴⁸⁵ Daha da önemlisi, "sonuçta bir kaç saniye sonra ölecek olan tedavi altındaki hastaların yaptıkları betimlemelerin ve kullandıkları ifadelerin ölümü yenen insanların bildirileriyle tam olarak örtüştükleri görülüyor."⁴⁸⁶ Oysa gerçekte ileri sürülen itirazın aksine, "böyle zamanlarda standart tıp görüşüne göre, belirli beyin dalgalarıyla gösterildiği gibi, beyinin normal işleyişi bozulur."⁴⁸⁷ Öte yandan "Dr. Blackmore çoğu YÖD'de yer alan tünel olgusunun oksijen yokluğundan kıvranan bir beyin sonucu olduğuna inanır."⁴⁸⁸ "Dr. Blacmore", diyor Ritchie, "kuramının yalnızca YÖD'nin küçük bir bölümü için geçerli olduğunu kabul etmektedir."⁴⁸⁹ Eğer Blackmore'un fizyolojik içerikli bu kuramı; YÖD'lerin, Kenneth gibi çoğu parapsikoloğun tereddütsüz onayladıkları yukarıda dile getirdiğimiz tüm aşamaları için geçerli olsaydı, YÖD yanlılarının bu kuram karşısında savunma girişiminde bulunmaları gerekirdi. Sonuçta yoruma açık YÖD'nin tünel harici başka özel bir yönü ortaya atılabilir, bu yön de farklı bir bağlamda tartışılabilirdi. Oysa Ritchie gibi bir paranormal fenomen araştırmacısı, Blacmore'un adı geçen

⁴⁸⁴ Moody, a.g.e., ss. 141-142; krş.: James, a.g.m., s. 5.

⁴⁸⁵ Ritchie, a.g.e., s. 91; ayrıca bkz.: Morrissey, "What is a Near-Death Experience", s. 3.

⁴⁸⁶ Ritchie, a.g.e., s. 91.

⁴⁸⁷ Needleman, a.g.m., s. 61.

⁴⁸⁸ Ritchie, a.g.e., s. 93; krş.: Moody, a.g.e., ss. 139-140.

⁴⁸⁹ Ritchie, a.g.e., s. 93.

itirazına karşılık, "tünel olgusu her zaman var"⁴⁹⁰ demeyi yeterli görmektedir. Ama burada daha özlü bir cevap da verilebilir. Bu YÖD'lerle nitelikleri belli halüsinasyonları birbirinden ayıran temel bir söylemi içermektedir. YÖD ya da özel bir aşaması olan BDD'nin aksine, "perspektif otoskopik halüsinasyonlarda fiziksel bedenden geldiği için, bu fenomen, kişinin beden dışına çıkıp dolaşmasına izin vermez."⁴⁹¹ Ya da Ritche'nin, BDD'ler ile rüya, hayal yolculuğu ya da halüsinasyonlar arasında köklü bir ayarımın var olduğunu ileri sürerken dediği gibi, "Bir BDD, uyurken çıktığımız rüya yolculuğu ya da hayallerimizde yaşattığımız hayali yolculuğa benzeyen bir yolculuk türü değildir. En önemli fark, beden dışı deneyim geçirenlerin, kendi bedenlerini geride bıraktıkları ve bedenlerini yukarıdan tam olarak izleyebildiklerine ilişkin -bilgi kadar güçlü- son derece açık bir duyguya sahip olmalarıdır."⁴⁹²

Öte yandan Dr. Moody, tünel deneyimlerini oksijen azlığına bağlamanın haklı bir yanı olmadığını, Dr. Sabom'un yaptığı araştırmaları tanık göstererek, büyük bir içtenlikle savunmaktadır. Moody şöyle demektedir: "Bir kalp yetmezliği ya da ağır travma nedeniyle nefes alma durursa, kan akışındaki karbondioksit düzeyi hızla düşer; çok fazlalaşırsa dokular ölmeye başlar. Karbondioksit solunumu, psikoterapinin bir formu olarak, 50'li yıllarda kullanıldı, çok sayıda hasta bunu yaşadı, sonuçlar çok iyi biliniyor ... Karbondioksit solunumunun ışıık varlıklar ve hayatı gözden geçirme gibi şeylerle bir ilgisinin olduğu rapor edilmemiştir. Dr. Michael Sabom'un araştırması olmasaydı, aşırı karbondioksinin tünel deneyimine neden olduğu sanısını kabul edebilirdim. Atlanta'lı kardiolog,

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

⁴⁹⁰ a.e., ay.

⁴⁹¹ Moody, a.g.e., s. 98.

⁴⁹² Ritchie, a.g.e., s. 78.

araştırmalarının birinde, hastası tam bir YÖD konumundayken, kandaki oksijen düzeyini ölçmüş ve normalin üzerinde olduğunu saptamıştır.⁴⁹³

Ölüm-sonrası deneyim geçirenler, "Işık varlığa ek olarak, akrabalarını gördüklerini de rapor ederler."⁴⁹⁴ Bu aşama, 'Gallup Araştırması' sonucuna göre, % 23'lük bir kesime denk düşer. Bu, gerçekten de Ritchie'nin dediği gibi, ölümden sonra hayat bağlamında, küçümsenemeyecek kadar önemli bir aşamadır. Daha da önemlisi, sujenin, bu aşamada, karşılaştığı dost ya da akrabalarından, daha önce ölmüş olan tanımadığı akrabaları hakkında bilgi edindiği, sonuçta bu bilginin doğrulandığı kabul edilmiştir.⁴⁹⁵ Ancak, YÖD karşıtlarınca, bu aşamaya da itiraz edilmiştir. Burada ölümden sonra hayat lehine biri zayıf diğeri güçlü temel iki ayrı durum söz konusudur. Biri; yakın ölüm deneyimi geçirdiğini söyleyen insan, bu deneyimin geçerliliğini kanıtlamak ve başkalarını ikna etmek için, bilinçli olarak tanıdığı ölmüş akrabalarından biriyle karşılaştığını rapor edebilir. O takdirde burada, bağlayıcı bir durumun olmadığı iddia edilebilir. Çünkü ölüm sonrası deneyim yaşayan kişinin karşılaştığını iddia ettiği akrabası, deneyim öncesi, reel olarak tanıdığı, hatta birlikte tatile çıktığı, sohbet ettiği ya da yemek yediği biri olabilir. Ölüm-sonrası deneyim geçiren birey, kendine gelmeden önceki 'bir tür ölüm sarhoşluğu' içinde, tanıdığı, daha önce ölmüş akrabasıyla geçirdiği ve düşüncesinde iz bırakan bir anıyı, diğer başka anılardan arda kalan diğer izlerle birleştirmek suretiyle, oluşturduğu 'yeni anılar'ı ölüm-sonrası deneyimler olarak bize aktarmış olabilir. Bu durum olabilirliği oldukça yüksek olan bir olasılıktır. Bu itiraz, diri ya da ölü insan fantomlarının tanımlayan yaratıcı zihnin, daha önce edindiği tanımlanana özgü duygu ve düşünceleri kullanarak ileri sürdüğü düşsel yanıltıcı yansıtımlar olduğunu öngörür.⁴⁹⁶ Bu itiraz, daha açık bir deyişle,

⁴⁹³Moody, a.g.e., s. 140.

⁴⁹⁴Peterson ve diğerleri, a.g.e., s. 188.

⁴⁹⁵Ritchie, a.g.e., s. 91.

⁴⁹⁶Krş.: Hick, *Philosophy of Religion*, s. 129.

sözelimi birinin, hakkında bir şey bilmediği daha önce ölmüş bir yakınıyla karşılaştığına ve hatta onunla konuştuğuna ilişkin söylemin geçersizliğini içerir. İtirazın dayanak noktası, tanımlayanın, tanımlananla daha önce reel olarak konuşmamış ya da tanışmamış olsa bile, tanımladığının hakkında onu tanıyan birinden bilgiler alması uzak bir olasılık değildir. Böylece tanımlayanın, daha önce başkasından edindiği bilgilerden yola çıkarak zihinsel fantomik bir varlık hakkında verdiği bilgiler, görmediği, bilmediği, tanımadığı ölmüş yakını hakkındaki bilgiyle örtüşebilir. Diğer; ölüm-sonrası deneyim geçirdiğini ileri süren birinin, kişisel düzeyde her hangi bir çıkar gözetmeksizin, deneyim süreci içinde, gerçekten kendinin tanımadığı, ölmüş bir akrabasıyla karşılaştığını rapor etmesidir. Ölüm-sonrası deneyim geçirip tanımadığı yakınına gören genç insanların sayısı azımsanamayacak kadar çoktur. Başkası tarafından tanıtılmayan ve fotoğraf kanalıyla da olsa tanımadığı bu yakını bir kaç nesil geriye gidebilir. Dr. Thomas Smith, Paul Badham'ın bildirdiğine göre, ölüm-sonrası deneyim geçiren bir çocuktan söz ederken şöyle der: " ... çocuk, daha önce hakkında hiçbir bilgi sahibi olmadığı, ancak kendine geldikten sonra amcasının evini ilk kez ziyaret ettiğinde, büyük bir arzuyla fotoğrafına baktığı büyük babasının annesiyle karşılaştı. Görünüşe göre, çocuk daha önce ne fotoğrafı görmüştü, ne de ailenin diğer üyelerinden birinde bu fotoğraf vardı ... " ⁴⁹⁷ Birincinin aksine bu ikinci söylemde rastlantısallık oldukça düşüktür. Burada bir ölçüde de olsa tahmin yönteminin işlevselliği, kanıtın gücünü olumsuz yönde etkileyen bir neden olarak ileri sürülebilir. Ancak deneyim geçiren çocuğun, hararetli ve arzu dolu davranışı bu yolu tıkamaktadır. Çünkü çocuk, Badham'ın bildirdiğine göre, fotoğrafa sıradan bir bakışla değil, 'büyük bir arzu'yla bakmıştır. Oysa bir zamanlar YÖD'ye karşı çıkanlar, "çocuklarda, yetişkinler gibi 'kültürel baskılar'ın etkisinde kalmadıkları

⁴⁹⁷ Badham, *Immortality or Extinction?*, s. 80.

için, bu deneyimlerin görülemeyeceğini⁴⁹⁸ ileri sürmüşlerdi. Şimdi şu çıkarım rahatlıkla kabul edilmektedir: "Çok küçük çocuklar da ÖDD yaşarlar. Bunlar ÖDD'nin ne olduğunu önceden bilmeyecekleri gibi ölüm beklentileri de olamaz. Çocuklar kültürel şartlanma bakımından yetişkinlerden daha çok bağımsızdırlar."⁴⁹⁹

Henüz kültürel şartlanmışlığın etkisinde olmayan çocukların verdiği raporların tamamlayıcı etkisine ek olarak, ölüm-sonrası deneyimler, "insanların, kimi zaman, daha önce karşılaşmadıkları ancak daha sonra fotoğrafından tanıdıkları insanlarla ya da (tanımadıkları) ölmüş insanlarla karşılaştıkları gerçeğini istisna edecek olursak, çarpıcı olmayacaktı."⁵⁰⁰ Bu nedenle çocuğun, şu veya bu şekilde, bir ölüm-sonrası deneyim geçirdiğini ve tanımadığı akrabasıyla karşılaştığını kabul etmek zorundayız. Aksi halde şuurlarının henüz açılmaya başladığı dönemlerde aynı nitelikler üzerinde duran çocukların olmayan/sözde derin kültürel ardaşanlarından bahsetmeye yönelik bir güçlüğü doyurucu bir biçimde cevaplandırmak zorunda kalacağız. Parapsikolojik literatürde, buna benzer, raslantı olasılığını neredeyse bütünüyle ortadan kaldıran seçkin örnekler bulmak mümkündür.

YÖD'lerin yaşamın anlam ve değerini bilmenin yolunu gösteren fenomenler olduğu konusunda, YÖD'yi savunanlar kadar savunmayanlar da katılmaktadır. Nitekim "bu fenomen", YÖD'nin kanıtlayıcı gücüne inanmayan Becker'e göre, "sadece kritik olarak intiharın eşiğinde olanlar için değil, gerçekte modern toplumda dengesizlik, amaçsızlık ya da anlamsızlık tehlikesi hisseden tüm insanlar için güçlü bir şekilde iletitişime gereksinim duyulduğunun da bir

⁴⁹⁸Moody, a.g.e., s. 4.

⁴⁹⁹Randles-Hough, a.g.e., s. 351; çocukların geçirdiği değişik YÖD deneyimleri için bkz.: Spritweb Org., (ed), "Near-Death: Children Who Were Dead And Have Come Back To Life", www.spiritweb.org/Spirit/ndechildren.ht/. (17 Kasım 1997). ss. 1-2.

⁵⁰⁰Peterson ve diğerleri, a.g.e., s. 188.

mesajıdır.⁵⁰¹ Bu ifadeyi tamamlar nitelikte, adı geçen fenomenin insanın psikolojik yapısı üzerinde önemli iki işlevselliğinin var olduğu söylenebilir. İlk olarak, bu fenomenler, insanın, ölüm ve ötesi konusundaki korku doğuran kimi yanlış bilgilerini düzeltme imkanı vererek, sınırlı yaşamında 'öte'den umutsuz olmamasını sağlar. "YÖD deneyimi olan yüzlerce insan", diyor Buchanan, "gerçek ölüm diye bir şeyin olmadığı, yalnızca bilinçte bir değişimin olduğu kanısındadır. Fiziksel beden dağıldığı halde, insanın düşünce ve duyguları aynı kalmaktadır."⁵⁰² Öte hakkında bilgisiz bir insan, gözünün önünde ölen insana bakınca, yalnızca mutsuz olur, huzuru kaçar. Ama bu insana, ölenin gerçekte son derece mutlu olduğu, daha iyi koşullar altında varlığını sürdürdüğü söylene, bunu kabul eder ve hayatın sonu hakkındaki korkulardan sıyrılarak, daha mutlu olur. Bu bilgilendirme, doğal olarak, YÖD rapor verilerine göre gerçekleştirilecektir. Çünkü gerçekten, YÖD geçirdiğini söyleyen bir kimsenin, ölüm ötesine ilişkin dinsel kavram ve söylemlerin kendinde uyandırdığı duyguları, deyim yerindeyse dünya ile bağıni kopararak, reel bir form içinde yaşaması elbette mümkündür. Ama bu YÖD geçiren birinin kendi yaratıcılığının ürünü olan şeyi bilmediği, sonuçta her YÖD geçirenin, dogmatik olarak 'inandığı' şey üzerine konuştuğu anlamına gelmez. İkinci işlevsellik ise, birinciyi tamamlar mahiyette, YÖD'lerde ortaya çıkan temel özelliklerin ölüme hazırlayıcı büyük yarara neden olmasıdır. Bu; insanın, din bizi bilgilendirmemiş olsaydı bile, kenara itilmiş bir varlık olarak değil, mutlak bir amaç için yaratılmış olduğunu öngören bir gerçeğin olgusal kanıtıdır. Yaşama ilişkin öznel çıkarımlar, bu sayede, yerlerini daha nesnel çıkarımlara terketmektedir. Kısacası YÖD'lerin ölümden sonra hayata dirsek teması verdiği parapsikologlarca onaylanmıştır. Kendileriyle dirsek temasına girilen bu fenomenler, çoğu insanı yokolma duygusunun verdiği rahatsız edici korkudan

⁵⁰¹Becker, a.g.m., s. 15.

⁵⁰²Buchanan, a.g.m., s. 1.

arındırarak, bu insanların ruhunda sonsuz bir yaşam sevinci ve heyecanı uyandırmaktadır. Dr. Moody şöyle diyor: "Tüm yakın-ölüm deneyimlerinde ortak bir husus vardır: Deneyimlediği insanı değiştiriyorlar. Yirmi yıllık yoğun YÖD geçirenleri araştırmam sürecinde, geçirdiği deneyimin bir sonucu olarak son derece köklü ve olumsal bir değişime konu olmayan birine rastlamadım. Bununla YÖD'nin insanları bir toz-pembeliğe, eleştirisiz Poliyanna'ya cevirdiğini söylemiyorum. Yine de o insanların (özellikle yakın-ölüm deneyiminden önce bu güzelliği tatmamışlarsa) çok daha iyimser ve çevrede mutlu olmalarını sağlamakta, reel dünyaya da aktif olarak katılmalarına neden olmaktadır ... YÖD geçirenlerle ilgilenen konuştuğum tüm araştırmacı ve klinisyenler aynı sonuca ulaşmışlardır: Deneyimlyeri onları daha iyi insanlar yapıyor".⁵⁰³

Yakın ölüm deneyimlerinde ortak olan önemli bir faktör, bu deneyimlerin insana büyük bir haz veren deneyimler olarak görülmesidir.⁵⁰⁴ Bu iddiayı desteklemek için burada Gallup'un çıkarımlarına yer vermeden daha iyisini yapamayız. Gallup'a göre YÖD'ler; 1- İnsanlar arası daha büyük bir kardeşlik anlayışına, 2- Ölümü aşan bir güç duyarlığına, 3- Başkalarını anlama konusunda aşırı bir çaba sarfetme gerektiğine, 4- Derin felsefi konulara daha büyük bir ilgi duymaya, 5- Ölüm korkusundan sıyrılmaya, 6- Dini inançların güçlenmesine, 7- Hayatın olumsuzlukları karşısında daha cesur olmaya, 8- Daha yoğun bir yaşam kararlılığına, 9- İçsel bir huzur duymaya, 10- Ölüm sonrası yaşamın varlığından kuşku duymamaya, neden olmaktadır.⁵⁰⁵ Bize göre Gallup'un YÖD'nin adı geçen aşamasına ilişkin yaptığı çıkarımlar ucuz ve sıradan değildir. Çünkü anlatılanlara göre YÖD'lerin, varlık ve yoklukla bağlantılı endişelerin rahatlatıcı cevaplarını bünyesinde barındırdığı, dolayısıyla da doğruya yönelttiği görülmektedir. Şu halde

⁵⁰³ Moody, a.g.e., s. 27; ayrıca bkz.: The International Association for Near-Death Studies, (ed), "The Near-Death Experience", s. 6; Ezel ve diğerleri, a.g.e., ss. 200-201.

⁵⁰⁴ Moody, a.g.e., s. 7; Ritchie, a.g.e., s. 90.

⁵⁰⁵ Ezel ve diğerleri, a.g.e., ss. 200-201.

YÖD'ye gösterilen büyük ilginin ve genel olarak ölümün eşiğinde bulunmanın verdiği içten zevkin gerisinde, sıradan insanların hayallerin süsleyen, imkansız bir yaşamın karşı konulmaz çekiciliği yatmamaktadır. Farklı nedenlerle, farklı sujeler tarafından deneyimlenen bu olaylar fantaziye benzeyen tuhaf ve saçma olaylar olmadığı gibi zevk için yapılmış izlenimini veren kurgusal düzmeceler de değildir. Saçmalığı ya da düzmeyi veri kabul eden biri için düşüncenin gerekliliği söz konusu olamaz. Gerçekten de, paranormal fenomenler, bizi yalnızca belli bir bilgiye ulaştırmakla kalmamakta aynı zamanda pratik hayatın kimi yanlarını da yönlendirmekte ve kontrol altına alabilmektedir. Bu durum paranormal fenomenlerin çok amaçlı olmalarının doğal bir sonucudur. Aslında bu deneyimi yaşayan insanlar arasında, tekrar bedenlerine dönmeyi istemeyen insanların sayısı oldukça fazladır. Bu durum bizi, ölümün çehresini değiştirerek, ölüm korkusuna ilişkin bakışı yumuşatan bir sonuca iletebilmektedir. Nitekim bu deneyimi yaşayanlardan biri, Robin Tavistock, şunları anlatıyor: "Bedenimin dışındaydım. Oraya nasıl gittiğimi bilmiyordum. Çok daha mutlu olacağım bir yere doğru gidiyordum. Bu bütünüyle huzur veren bir şeydi"⁵⁰⁶ Ortamın verdiği huzur, öyle anlaşılıyor ki, deneyimi haz veren bir mutluluğa çevirmektedir. "İster kadın ister erkek olsun hasta, bedenindeyken, sık sık şiddetli bir acı söz konusu olabilir. Ancak bağlar kopunca, gerçek tam bir huzur ve mutluluk duygusu meydana gelir."⁵⁰⁷ Moody, "şiddetli ağrıları tam bir neşeye dönüşen kalp krizi geçirmiş hastalarla konuştuğunu"⁵⁰⁸ ifade eder. Parapsikolog Ritche'ye göre de "YÖD geçirenlerin hemen hepsi kendilerini son derece yararlı olan deneyimlerin içinde

⁵⁰⁶Ritchie, a.g.e., s. 89.

⁵⁰⁷Moody, a.g.e., ss. 7-8.

⁵⁰⁸a.e., ay.

buluyorlar. Sonuçta ölüm korkusunu bir kenara bırakıyorlar, yaşama daha çok değer veriyorlar, ve de ölüm ötesine olan inançları artıyor."⁵⁰⁹

Paranomal fenomenleri, araştırabildiğimiz kadarıyla, ölüm sonrası hayat aleyhinde kullanmamızı mümkün kılacak sağlam delil ve çıkarımlar söz konusu değildir. Öyleyse bu fenomenleri, insanlık kadar eski ve bir o kadar gizemli olan ölümden sonra hayat inancını aydınlatan bir ışık, ölüm sonrası yokluk imajını iyiden iyiye değiştiren bir güç olarak görmek durumundayız. Paranormal fenomenler, yeterince güçlü ve iyi temellendirilmiş verilerin ışığında, ölümden sonra hayat konusunu bir dereceye kadar *a posteriori* olarak aydınlatmış görünüyor. Ölümden sonra hayat konusunda, hatalar ve yanlış tasavvurlar olabildiğince kol gezerken, evrensel ve sağlam inancı destekleyen güvenilir *a posteriori* verilerin varlığı, anlam arayan insanı psikolojik olarak rahatlatan son derece önemli bir husustur. Şüpheyi başlatmış ancak teistik inançlar lehine eğilimi ağırlıklı olarak devam etmekte olan bu süreç, bizi, adım adım ölüm sonrası ümide açılan bir kapıya doğru iletmektedir. Günümüzde empirik olarak bu kapıya varanlar olduğu gibi belki varmak üzere olanlar ve hatta varmada gecikenler bile vardır. Dahası, paranormal fenomenlerin doyurucu verileriyle ya da geçirdiği özel bir YÖD aracılığıyla, her hangi bir kişilik kırılmasına maruz kalmadan, bir şekilde yitirdiği ölümden sonra hayat konusunda gerçeğe ilişkin inancını tekrar kazanan çok sayıda insanın varolduğu bilinmektedir.

⁵⁰⁹Ritchie, a.g.e., s. 94; krş.: The International Association for Near-Death Studies, (ed), "The Near-Death Experience", s. 6.

SONUÇ

İnsanın varoluşuyla ilgili temel problemlerden biri, belki de en önemlisi olan ölümden sonra hayat; ruhun ölümsüzlüğü, bedenin yenidendirilişi, son yargı, cennet, cehennem ve benzeri eskatolojik kavramları içine alan oldukça geniş içerikli bir kavramdır. Ölümden sonra hayat, bize bakan sınırları içinde, ilahiyatçı, filozof ve bilim adamlarının zihinlerini geçmişte sürekli meşgul etmiş, günümüzde de meşgul etmeye devam eden temel dini, felsefi ve bilimsel bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ölümden sonra hayat inancı üzerine yapılan tartışmalar, genelde birbirine karşı iki amaç üzerine yoğunlaşmaktadır. Bir taraftan her metafizik sorun gibi bunun da hayal ürünü, rasyonellikten uzak, salt kuruntu, boş bir inanç olduğunu göstermek; diğer taraftan, dinin bir temel ilkesini, mümkün olduğu kadar, felsefi ve deneysel dayanaklarla temellendirmek ve anlaşılır kılmak. İlkini amaç olarak benimseyenlerin, ölümden sonra hayat inancının iddia ettikleri gibi bir boş inanç olduğu sonucuna ulaşmak arzusuyla, zaman zaman ölümden sonra hayatı doğrudan ilgilendirmeyen ilke ya da çıkarımlara başvurdukları; çoğunlukla da ellerinde yeni kanıtlar bulunmadığı, varolanların ise yeterince güçlü olmadığı gösterildiği halde, daha önce ölümden sonra hayat aleyhine getirilmiş, artık savunulması oldukça güç görünen iddia ve çıkarımları tekrar tekrar gündeme getirdikleri görülüyor. Belki de sırf bu nedenle, ölümden sonra hayat yoktur diyenler, görebildiğimiz kadarıyla, adı geçen hayatın tartıştığımız felsefi ve deneysel dayanakları aleyhine, 'ruh bütünüyle bedene bağımlıdır, onunla doğar, onunla yaşar, ve onunla ölür' şeklindeki tarihi bir iddiadan daha ayrıntılı bir itiraz geliştirmeden, bir tür savunmacı tutum sergilemektedirler. Yokluk yanlılarının sarıldığı tek şey "ruhun her halükarda bedene bağımlı olduğu" şeklindeki bir olasılıktır. Bu tavır, daha yetkin bir çevrene, sonsuzluğa açılan insan kavrayışının, düşünce ve duygusunun gücünü hesaba katma bir imkanı olarak dururken, insanı tatminden uzak salt maddeye bel bağlamaya zorlamaktadır. İster tarihi ister sofistike olsun, materyalizm ile reddettiği ölümden sonra hayat arasındaki ilişki sürekli çatışma konusu olarak gündemdedir, bunu inkara gerek yoktur; ama çatışmanın kaynağının, ölümden sonra hayat aleyhine, 'dinsel' ya da 'bilimsel'

değil, daha ziyade 'ideoîojik' ve 'zihinsel' olduğu da son derece açıktır. Materyalistik yaklaşımın; insanın sürekli dinsel otoritenin baskısı altında olduğunu söyleyerek asırlar öncesinin materyalistik söylemini gün ışığına çıkarması, varoluşumuzun anlam ve değeri açısından, bize bir şey sağlamaz. Materyalizmin benimsediği strateji, insanın ölümsüzlük isteği söz konusu olunca, öngördüğü alternatif ölümsüzlük anlayışlarını tartışırken vardığımız sonuçlardan da anlaşılacağı gibi, en fazla kendine bel bağlayanlar için sorun oluşturmaktadır.

Ölümden sonra hayat vardır diyenlerin, deneysel dayanaklar hariç, felsefi dayanakların gücünü göstermek ve bu dayanakların sürekliyi özleyen insanın psikolojik yapısını bir şekilde hala tatmin ettiğini ortaya koymak için, sık sık mantıksal çıkarımlarda bulundukları dikkat çekmektedir. Sözgelimi, bir insanın, işlediği iyi ve kötü eylemlere karşılık tam olarak ödül ve ceza görmeden ölmesi, hak ettiği karşılığı tam olarak alması için, eylemlerin başka bir alemde yeniden gözden geçirilmesi gerektiğinin bir işaretidir. Ahlaki dayanağın somut ve soyut her iki versiyonunun da, son tahlilde, 'kaba adalet sorunu' üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Teistlerin, bu bağlakda, ölümden sonra hayat yoksa dünya yaşanmaya değmez şeklinde ileri sürdükleri görüşlerinin karşısında, materyalistlerin, ileri sürdükleri materyalistik ölümsüzlük anlayışlarının zorunlubir sonucu olan "toplum otoriteliği"nin de yeterice işlevsel olmadığı anlaşılıyor. Çünkü, toplum baskısı yalnızca pasif bir normu temsil ettiği için değil, aynı zamanda ölüm sonrası adalet bekleyen bireyebir şey kazandıramadığı için de yetersizdir. Özellikle ahlaki dayanağın somut versiyonu gereği gibi işletildiğinde, yarı-doyurucu felsefi çıkarımlardan ayrı olarak, insanın nihai kaderi açısından büyük önem arzeden daha pratik sonuçlara ulaşılabilir. Bu noktada artık sorumluluk gerektirdiği için, kötülüklerden kaçınma, buna karşılık güzellikler için çaba harcamanın makul olduğu yeterince açıklık kazanmaktadır. Öte yandan materyalizm, bu konuda da, insanı maddenin gelişmiş bir kombinezonu ve yaşamı bütünüyle bu dünyada tamamlanan ve sonunda yok olup giden bir varlık olarak telakki ettiğinden, insanın, kendinden ya da başkasından çıkan iyi ve kötü eylemleri karşısında duyduğu, ahlaki dayanak açısından önem arzeden vicdani

duyarlılığı da bir kenara ittiği görülmektedir. Onlar, sadece, eğer bir dayanaksa, ahlaki dayanağın arkasına sığınma yerine, insanlara eşit koşullarda ahlak eğitimi vermenin adalet bekleyenleri yeterince tatmin edeceğini düşünmektedirler. Oysa, bu çözümün geçersizliğini ortaya koyabilmek için, tarihin, bu çözümün aleyhine tanıklık edecek bir yığın olay içerdiğini söylemek yerelidir.

Öte yandan ruhun, basit, spiritüel ve bozulmaz bir töz olmasından dolayı ölümsüz olması gerektiğini söylemek bu bağlamda akla gelen bir başka çıkarımdır. Günümüzde metafizik dayanağı savunanların, karşıtlarının sandığı gibi, bu hususta, ruh üzerine yapılan basit spekülasyonlardan hareket etmezler; aksine, günümüz bilimsel verilerine de göndermede bulunmak suretiyle, sözkonusu dayanağın beşeri ruhun ölümsüzlük arzusunu hala tatmin ettiğini ortaya koymaya çalışırlar. Sözgelimi, ruhun entropiye maruz kalmadığı, beden değişirken büyük ölçüde değişmediği, dolayısıyla da onu maddesel bir töz gibi değerlendirmenin yanlış olduğu, bu bağlamda, hatırlatılması gereken önemli bir noktadır. Öte yandan, yine bu hususta, organik ile süper organik hayat düzeyleri arasında yapılan karşılaştırmadan hareketle varılan günümüz bilimsel sonuçlarının da ruhun varlığı ve tözselliği lehine işlediğini kabul etmek gerekir. *A priori* dayanakların Tanrı'nın varlığıyla dirsek teması halinde olmaya zorladığı ölümden sonra hayat inancının, insanın sadece evrendeki yerine ve varoluş nedenine açıklık getirmediğini, aynı zamanda, onun geleceğini de aydınlatmakta olduğunu vurgulamak durumundayız. Ölümden sonra hayat bu iki işlevselliği nedeniyle, insanı sürekli doğruya, iyiye ve güzele ileten güçlü bir etken olmaktadır. Nitekim ahlaki dayanak, ölümden sonra hayata inancın öneminin, beklenen umutların ve özlenen isteklerin gerçekleşmesi üzerinde yoğunlaştığını göstermektedir. Kısaca *a priori* dayanaklarla destekli ölümden sonra hayat inancının götürmek istediği asıl amaç, insanın mutlak adaletin yerini bulacağından emin olmasını sağlamaktır.

Materyalistler, ölümden sonra hayat inancı söz konusu olunca, sahip olduğu ideolojik ve zihinsel esnekliğini 'teistik öğretiler üzerinde oynamak' suretiyle yetki sınırlarını zorlamıştır. Ölümden sonra hayat aleyhinde geliştirilen materyalistik özlü

iddialara nüfuz etmeye ve bunların ne ölçüde bağlayıcı olduklarını göstermeye çalışırken, bu bağlamda materyalizm lehine edilse edilse yalnızca madde eksenini etrafında dolaşmanın iletmediği materyalistik kısır bir döngüden söz edilebilir. Bu da, kelimenin tam anlamıyla, çıkmaza tam olarak teslim olmak demektir. Halbuki, çok iyi bilindiği gibi, insan aklı, bir konuyu, somut ve soyut olan herşeyi dikkate alarak analiz ve sentez etmeye elverişli bir konumdadır. Bugün, materyalizmin geçerli olabilmesi için, tarihsel bilgi akışının sabit kaldığının bilimsel olarak ispat edilmesi gerekir. Bu da adeta imkansız ispat demektir. Çünkü, materyalistlerin de çok iyi bildiği gibi, bilgi sürekli değişmekte ve ilerlemektedir. Hal bu iken, materyalizm, bir yandan, en azından dinamik bir bilim olan parapsikoloji açısından, bilimsel epistemoloji konusunda olumsuz bir tavır takınmakta, bir yandan da ölümden sonra hayat aleyhine getirilen tarihi materyalistik delillerin gücünden bir şey yitirmedigine ilişkin bir yanılsama üretmektedir. İşin özü, bugün materyalizm, desteklediği 'ölüm sonrası yokluk'un kompleksini yaşamaktadır. Çünkü, desteklemese bağlayıcı DDİ ve YÖD verilerine kayıtsız kalacak; desteklese 'özünü yitirme'nin verdiği kaygıyı yaşayacak. Kısaca, dualistik insan anlayışı bir kenara itildiğinde, görevi olduğu halde bir YÖD geçirenin beklentisine cevap veremeyen materyalizmin içinde bulunduğu durum, doğrusu tam bir paradokstur. Tarihsel katı materyalizmden epey farklı olan günümüz sofistike materyalizmi bile, özsel köklü bir değişim süreci geçirmeden, üzerinden bu kompleksi atamaz. Doğrusu paranormal fenomenler, daha önce ifade ettiğimiz gibi, teizm lehine, bilim üzerinden materyalistik çıkarımlarla hesaplaşmaktadır. Doğrusu, paranormal fenomenler içinde özel bir yeri olması gerektiğine inandığımız kısaca ÖDD de denilen YÖD'ler, materyalistlerin öteden beri tutundukları kanıtın ölüm ötesini sarsacak kadar güçlü olmadığını göstermeye yeter. Ölümden sonra hayat yoktur diyenlerden, bilim ve bilincin sınırlarını zorlayan paranormal fenomenler karşısında, artık geçmişten miras aldıkları mevcut bilgileri yeniden gözden geçirmeleri ve kendilerini böylece yenilemeleri beklenmelidir.

Paranormal fenomenlerin araştırılmasının ortaya çıkışıyla, ölümden sonra hayatın varlığına ilişkin olasılık bilimsel olarak irdelenmeye başlamıştır. Dolayısıyla,

araştırmamız boyunca kendilerine göndermede bulunduğumuz genelde farklı türleriyle paranormal fenomenleri, özelde de YÖD fenomenlerini, insanın egzistansiyel açıdan değer taşıyan öte alem gibi önemli bir alanına yansıttığımızda, adı geçen fenomenlerin ne kadar zor bir işlevsellik yüklendiği dikkatlerden kaçmamalıdır. Bununla birlikte paranormal fenomenlere ilişkin raporların incelenmesiyle elde edilen sonuçlar, araştırmamızın son bölümünde yaptığımız çıkarımlardan da anlaşılacağı gibi, karşıtları tarafından yeterince hüsn-ü kabul görmemiştir; ama bütünüyle reddedilmemiştir de. Bu olumsuz yaklaşımın, paranormal fenomenlere dayanarak ölümün ötesinde bir aktivitenin varolduğu iddiasını savunanların görüşleriyle karşılaştırılınca, büyük bir önem taşımadığı da anlaşılmaktadır. Şu halde, günümüz bilimsel yeni gelişmelerinin yer almadığı dönemler dikkate alınsa, bilimin, ölüm sonrası *kimlik* ve *bilme* gibi insanın egzistansiyel yönüne ilişkin iki önemli niteliğin korunması noktasında, doğrudan, bize sunduğu tartışmasız reel değeri olan hiçbir şey yoktur, denebilirdi. Ancak, artık, ruhun, şu ya da bu nedenle, kimliğini koruduğu gerçeğinin, günümüzde yeterince işlevsel olan parapsikolojik verilerle büyük ölçüde onaylandığı anlaşılmaktadır. Demek oluyor ki, ölüm öncesi bir dereceye kadar bedene bağımlı olduğu halde, bedeni yıpratıcı ve eskiten maddi koşullara dayanıklı olan ruh, bu dayanıklılığını, ölüm sonrası da sürdürebilmektedir. Bu sonuçların gösterdiği hedef bellidir; kısacası, her şey ölmez, her ölüm de yokluk demek değildir.

Bununla birlikte, ölümden sonra hayat konusunda parapsikolojinin verdiği bilgilerin ilahi dinlerin verdiği bilgilerin ötesinde olduğunu söylemek aşırı bir iddia olur. Nitekim, sözgelimi bir kimse, Kur'an-ı Kerim'in ölümden sonra hayat konusunda ne dediğini, koşullarının neler olduğunu merak eder ve araştırmaya koyulursa, bunun ma'kul delillerini Kur'an'da bulabilir. Çünkü Kur'an, çok sayıda ayet getirerek, kendine özgü bir tartışma modeli çerçevesinde, ölümden sonra hayatı inkar edenlerle daha somut ve anlaşılır bir biçimde mücadele eder. Öz olarak ifade etmek gerekirse, tartıştığımız ölümden sonra hayat lehine ileri sürülen dayanakları tek tek değil de, dayanaklar arası ilişkiyi kurarak bütününe göznnünde bulunduran birinin, ölümden sonra hayat konusunda 'ben haklıyım' demesi en doğal hakkıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Abhedananda, Swami, *Life Beyond Death: A Critical Study in the Mystery of Psyche and Spiritualism*, Calcutta: Vivekananda Road, 1944.

Aiken, Levis R., *Dying, Death, and Bereavement*, Boston: Allyn and Bacon, 1991.

Ajdukiewicz, Kazimierz, *Problems and Theories of Philosophy*, (trs.: Henry Skolimowsky-Anthony Quinton), Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

Alston, William P., "Immortality", *Religious Belief and Philosophical Thought: Readings in the Philosophy of Religion*, (ed.: William P. Alston), New York, 1963.

Aristoteles, *Anima/Ruh Üzerine*, (çev.: Celal Gürbüz), İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990.

Augustine, Keith, "The Scientific Case Against Immortality", kaugust@wam.umd.edu, (5 Şubat 1997).

_____, "The Scientific Case for Extinction of the Personality at Death", kaugust@wam.umd.edu, (5 Şubat 1997).

Aydın, Mehmet, "İkbal'in Felsefesi'nde İnsan", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXIX, Ankara, 1987.

_____, *Din Felsefesi*, İzmir, 1990.

_____, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Ankara: Umran Yayınları, 1981.

Badham, Paul, "A Case for Mind-Body Dualism", *MC*, (ed.: Anthony Dyson Manchester), Vol. XXXIV, No.3, London, 1993.

- _____ "Ölüm ve Ölümsüzlük: Global bir Senteze Doğru", (çev.: Cafer Sadık Yaran), *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, (der.: Cafer Sadık Yaran), Samsun: Etüt Yayınları, 1997.
- _____ "The Relevance of Near - Death Experiences to Religious Beliefs about a Future Life", *The Twenty - first International Conference on the Unity of Sciences*, Washington, C. D. November 24 - 30, 1997. (Yayımlanmamış Bildiri)
- _____ "Does Religion Need Immortality", *Perspectives on Death and Dying: Cross-Cultural and Multi-Disciplinary Views*, (ed.: Arthur Berger and others), Philadelphia: The Charles Press, Publishers Inc., 1989.
- _____ (Linda Badham ile birlikte), *Immortality or Extinction?*, London, 1984.
- Becker, Carl, "The Meaning of Near-Death Experience", *The Twenty-first International Conference on the Unity of Sciences*, Washington: D.C. November 24-30, 1997. (Yayımlanmamış Bildiri)
- Behcet, Ahmet, *Allâhu fî'l-Akîdeti'l-İslamiyyi*, Kahire: el-Muhtaru'l-İslamiyyi, 1976.
- Berdyayev, Nicolas, "Human Destiny", *Problems and Perspectives in the Philosophy of Religion*, (ed.: George I. Mavrodes and Stuart C. Hackett), New York: Allyn and Bacon, 1969.
- Blackmore, Susan "Near-Death Experience: A Physical Explanation", www.newciv.org/GIB/, (13 Ocak 1998).
- Broad, C. D., *Mind and its Place in Nature*, London: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1949.
- _____ *Religion, Philosophy and Psychical Research*, New York: Harcourt, Brace and Company, Inc., 1953.
- Broughton, Richard, *Tartışılan Bilim: Parapsikoloji*, (çev.: Vedii Evsal), İstanbul: Say Yayınları, (t.y).
- Brown, Curtis, "Functionalism", <http://www.trinity.edu/~cbrown/mind/functionalism.ht/>, (21 Ocak 1998).

- Brown, Robert, *Religion: Origins and Ideas*, London: Tyndale Press, 1966.
- Buchanan, Jo, "Near Death Experiences", www.newage.com.au/, (13 Ocak 1998).
- el-Buhari, *Sahîhu'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1987.
- el-Cevziyye, İbn Kayyım, *Kitabu'r-Ruh*, (çev.: Şaban Haklı), İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Challege, Felicien, *Dinler Tarihi*, (çev.: Refik Özdek), İstanbul: Yağmur Yayınları, 1973.
- Chopra, Deepak, *Yaşlanmaz Beden Sonsuz Zihin*, (çev.: Ali Keskin), İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1996.
- Cicero, *İhtiyarlık*, (çev.: Ayşe Sarıgül), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1992.
- Cornforth, Maurice, *Bilgi Teorisi*, (çev.: H. Selman), İstanbul: Yorum Yayınevi, 1997.
- Davies, Brain, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Davies, Paul, *Tanrı ve Yeni Fizik*, (çev.: Murat Temelli), İstanbul: İm Yayın Tasarım, (t.y).
- Denis, Léon, *Gerçek Varlık Ruhtur*, (çev.: Yavuz Keskin), İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1995.
- _____ *Ebedi Olan Ruhtur*, (çev.: Yavuz Keskin), İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1994.
- Derveze, Muhammed İzzet, *el-Kur'an ve'l-Mulhidûn*, Dimeşk: el-Mektebu'l-İslamiyyi, 1973.
- Dowe, Phil, "Philosophy of Mind", <http://www.utas.edu.au/docs/focus/Feb97/Philosophy.ht/>, (17 Ocak 1998).
- _____ "Mind over Matter", <http://www.utas.edu.au/docs/focus/Feb97/OverMatter.ht/>, (17 Ocak 1998).

Ducasse, C. J., *Nature, Mind and Death*, Illinois: The Open Court Publishing Company La Salle, 1951.

_____ "A Refutation of Arguments Against the Possibility of Survival", *Religious Belief and Philosophical Thought: Readings in the Philosophy of Religion*, (ed.: William P. Alston), New York, 1963.

Eflatun, *Phaidon*, (çev.: Suut Kemal Yetkin - Ragip Atademir), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1989.

Eker, Hasan, *Ahret Bilinci*, İstanbul: Denge Yayınları, 1993.

Engels, Friedrich, *Ludwing Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, (çev.: Sevim Belli), Ankara: Sol Yayınları, (t.y).

Ezel, Gene, David J. Anspaugh, Judy Oaks, *Dying and Death: From a Health and Sociological Perspective*, Arizona: Gorsuch Scarisbrick, Publishers, 1985.

el-Farabi, Ebu Nasr, *Kitâbu'l-Cem' beyne Ra'yeyi'l-Hakîmeyn*, (yay. haz.: Alber Nasri Nadir), Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1985.

Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, (çev.: Alpaslan Açıkgenç), Ankara: Fecr Yayınevi, 1993.

Flew, Anthony, "Immortality", *The Encyclopaedia of Philosophy*, (ed.: Paul Edwards), Macmillan Publishing Co., U.S.A., 1967.

"Functionalism", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.utm.edu/research/iep/f/function.ht/> (21 Ocak 1998).

Fuzuli, Muhammed b. Süleyman el-Bağdadi, *Matla'u'l-İtikad fî Ma'rifeti'l-Mebde ve'l-Mead*, (neşr.: Muhammed b.Tavit et-Tanci), Ankara, 1962. (Fuzuli'nin bu eseri Esat Coşan-Kemal Işık tarafından Türkçe'ye aktarılmış olup aynı basım içinde yer almaktadır).

el-Gazzali, Ebu Hamid Muhammed, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, (çev.: Serkan Özburun), İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

_____ *İki Madnun*, (çev.: D. Sabit Ünal), İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988.

Jacobson, N. O., *Ölümden Sonra Hayat*, (çev.: Nilgün Tepeköy), İstanbul: Milliyet Yayınları, 1974.

James, Gene J., "Philosophical Doubts About Survival After Death", *The Twenty-first International Conference on the Unity of the Sciences*, Washington, D.C. November 24-30, 1997. (Yayımlanmamış Bildiri)

Jaspers, Karl, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, (çev.: Sedat Umran), İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1995.

Jung, C. G., *Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi*, (çev.: Engin Büyükinall), İstanbul: Say Yayınları, 1994.

Kant, Immanuel, *Pratik Usun Eleştirisi*, (çev.: İsmet Zeki Eyuboğlu), İstanbul: Say Yayınları, 1994.

Keller, Werner, *Parapsikoloji: İnsanlar ve Mucizeler*, (çev.: Esat Nermi), İstanbul: Yılmaz Yayınları, 1992

Khan, Muhammed Zafrulla, *İslam: Its Meaning for Modern Man*, London: Routledge and Kegan Paul, 1962.

Koç, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1991.

Koestanboum, Peter, *Is there an Answer to Death*, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., (t.y).

Krafchick, Paul, *Parapsikoloji Dersleri*, (çev.: Selman Gerçeksever), İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1995.

Krippner, Stanley, "Mythological Aspects of Death and Dying", *Perspectives on Death and Dying: Cross-Cultural and Multi-Disciplinary Views*, (ed.: Arthur Berger and others), Philadelphia: The Charles Press, Publishers Inc., 1989.

el-Kurtubi, *et-Tezkire: fî Ahvâli'l-Mevtâ ve Umuri'l-Âhire*, Kahire: Daru'd-Deyyân li't-Türâs, 1991.

Lamont, Corliss, *The Illusion of Immortality*, London: Watts and Co., 1936.

- Landman, Michael, *Philosophical Antropology*, (trs.: David J. Parent), Philadelphia: The Westminster Press, 1974.
- Linden, James V., William T. Costello, *The Fundamental of Religion*, Chicago: Loyola University Press, 1956.
- Lorimer, David, "The Near - Death Experience: Crosscultural and Multidisciplinary Dimensions", *Perspectives on Death and Dying: Cross-Cultural and Multi-Disciplinary Views*, (ed.: Arthur Berger and others), Philadelphia: The Charles Press, Publishers Inc., 1989.
- Lucretius, "On the Nature of Things", *Greek and Roman Philosophy after Aristotle*, (ed.: Jason L. Saunders), London: The Free Press, 1966.
- McTaggart, John - Ellis, *Some Dogmas of Religion*, New York: Greenwood Press, Publishers, 1906.
- Maher, Michael, "The Immortality of the Soul", *Readings in Ethics*, (ed.: J.F. Leibel), Chicago: Loyola University Press, 1926.
- Maritain, Jack, "Immortality of the Soul", www.nd.edu/, (8 Ekim 1997).
- Mead, Hunter, *Types and Problems of Philosophy*, London, 1966.
- Mead, Margaret, "The Immortality of Man", *The Nature of Man: In Theological and Psychological Perspective*, (ed.: Simon Doniger), New York: Harper and Brothers, Publishers, 1962.
- Mill, John Stuart, *Theism*, (ed. with an Introduction by Richard Tailor), New York: The Liberal Arts Press, Inc., 1957.
- Miller, Douglas, "What about Reincarnation, the Soul and Resurrection", <http://vic.uca.org.au/synod/doclit/resurrect/ht/>, (3 Aralık 1997).
- Montagu, Ashley, *Immortality, Religions and Morals*, New York: Hawthorn Books, (t.y).
- Moody, Raymond A., *The Light Beyond*, New York: Bantam Books, 1988.
- Morgan, John D., "Immortality", <http://www.wwdc.com/death/immortality.ht/>, (8 Ekim 1997).

Morrissey, Dianne, "What is ESP", <http://www.apc.net/drddianne/>, (17 Ekim 1997).

_____ "What is a Near-Death Experience", <http://www.apc.netdrddianne/>, (17 Ekim 1997).

_____ "What is an Out of Body Experience", <http://www.apc.net/drddianne/>, (17 Ekim 1997).

Mutahhari, Murtaza, *Kur'anda İnsan-İman ve Ahiret*, (çev.: Selahaddin Silahtar), Ankara: Endişe Yayınları, 1990.

_____ *Felsefe Dersleri I*, (çev.: Ahmet Çelik), İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Muvahidi, Ahmed Enisuzzaman, "Islamic Perspectives on Death and Dying", *Perspectives on Death and Dying: Cross-Cultural and Multi-Disciplinary Views*, (ed.: Arthur Berger and others), Philadelphia: The Charles Press, Publishers Inc., 1989.

Münevver, Muhammed, *İkbal ve Kur'ani Hikmet*, (çev.: M. Ali Özkan), İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Needlemann, Jacob, "Bilincin Esrarı", *Psikiyatri ve Kutsallık*, (der. ve çev.: Abdullah Haklı), İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.

Neel, Alexandra David, *Çin, Tibet ve Hint Öğretilerine göre Ölümsüzlük ve Tekrardoğuş*, (çev.: Mehmet Kundakçıoğlu), İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1987.

el-Osmani, Abdu'l-Kerim, *ed-Dirâsâtü'n-Nefsiyye inde'l-Müslimîn ve'l-Gazzâlî bi Vechin Hâs*, Kahire, 1981.

Öğretici, Mehmet Fahri, *Sonsuz Yüce Yol*, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1990.

Özcan, Hanefi, "Maturidi'ye Göre 'İman-İslam-İhsan' ve 'Küfür' İlişkisi", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII, İzmir, 1994.

Pannenberg, Wolfhart, *What is Man*, (trs.: Duane A. Priebe), Philadelphia, 1974.

Patterson, R. L., *Plato on Immortality*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1965.

Peterson, Michael, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, New York: Oxford University Press, 1991.

Platon (Eflatun), "Sokrates'in Savunması", (çev.: Teoman Türel), *Diyaloglar 1*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.

_____, *Yasalar II*, (çev.: Candan Şentuna - Saffet Babur), İstanbul: Ara Yayıncılık, 1988.

Politzer, Georges, *Felsefenin Başlangıç İlkeleri*, (çev.: Ayda Düz), Ankara: Doğa Yayıncılık, 1987.

Polmer, Albert W., *The Light of Faith*, New York: The Macmillan Company, 1947.

Pringle-Pattison, A. Seth, *The Idea of Immortality*, Oxford, 1922

Radin, Paul, *Primitive Religion: Its Nature and Origion*, New York: Dover Publications, Inc., 1957.

Randles, Jenny, Peter Hough, *Öteki Dünya: Ölümünden sonra Yaşamın Gizemlerini Açıklayan Bilimsel Araştırma*, (çev.: Mehmet Harmancı), İstanbul: Say Yayınları, 1994.

er-Razi, Fahreddin, *Mefâtihu'l-Gayb*, İstanbul: es-Şirketü's-Safıyyu'l-Osmani, 1308.

A Restoration Light Publication, (ed), "Hope of Life After Death", <http://pa-es.prodigy.net/reslight/life.ht/>, (17 Kasım 1997).

Ritchie, Jean, *Inside the Supernatural: An Investigation into the Paranormal*, London: An Imprint of Harper Collins Publishers, Hammer-Smith, 1992.

Rogo, D. Scott, *Parapsikoloji: Duyular Dışı İletişim*, (çev.: Selman Gerçeksever), İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1993.

Ross, Elisabeth-Kübler, *Büyümenin Son Aşaması: Ölüm*, (çev.: Nur Nirven), İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, (t.y).

Royce, James E., *Man and His Nature: A Philosophical Psychology*, London: McGraw-Hill Book Company, Inc., 1961.

Russell, Bertrand, *Din ile Bilim*, (çev.: Akşit Göktürk), Ankara: Say Yayınları, 1994.

_____, *Why I am Not A Christian*, New York: George Allen & Unwin Ltd., 1957.

Sarıkcıoğlu, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, İstanbul: Bayrak Yayıncılık, 1983.

Schmeidler, Gertrude R., "Problem Raised by the Concept of the Survival of Personality After Death", *Perspectives on Death and Dying Cross-Cultural and Multi-Disciplinary Views*, (ed.: Arthur Berger and others), Philadelphia: The Charles Press, Publishers Inc., 1989.

Shaffer, Jerome A., *Zihin Felsefesi Açısından Bilinç, Ruh ve Ötesi*, (çev.: Turan Koç), İstanbul: İz Yayıncılık, 1991.

Shanker, Daya, "Concuering Death", *Perspectives on Death and Dying Cross-Cultural and Multi-Disciplinary Views*, (ed.: Arthur Berger and others), Philadelphia: The Charles Press, Publishers Inc., 1989.

Smith, Peter, O. R. Jones, *The Philosophy of Mind: An Introduction*, New York: Cambridge University Press, 1988.

Sper, David, "10 Reasons to Believe in Life After Death?", <http://www2.gospelcom.net/rbc/ds/q0608/q0608.ht/> (17 Kasım 1997).

Spiritweb Org., (ed), "Near-Death: Children Who Were Dead And Have Come Back To Life", www.spiritweb.org/Spirit/ndechildren.ht/, (17 Kasım 1997).

Stedman, Ray C., "Life Beyond Death", <http://www.pbc.org/dp/stedman/misc/295.ht/>, (12 Kasım 1997).

Taylor, A.E., "Immortality", *Problems and Perspectives in the Philosophy of Religion*, (ed.: George I. Mavrodes and Stuart C. Hackett), New York: Allyn and Bacon Inc., 1969.

_____, *The Faith of a Moralist*, London: Macmillan and Co., Limited St. Martin's Street, 1952. (İki cilt bir arada)

Tolstoy, L. N., *Hayat Üzerine Düşünceler*, (çev.: Ahmed Midhat Rıfatof, sad. ve yay. haz.: Murat Çiftkaya-Selcan Selçuk), İstanbul: Furkan Basın Yayın ve Organizasyon, 1994.

Trueblood, David Elton, *Philosophy of Religion*, New York: Harper and Row, Publishers, 1951.

Tuffaha, Ahmed Zeki, *en-Nefsü'l-Beşeriyye ve Nazariyyetü't-Tenâsuh*, Lübnan: Dâru'l- Kitâbi'l-Âlemiyyi, 1987.

Tusi, Alaaddin Ali, *Tehâfütü'l-Felâsife, (Kitabu'z Zühr)*, (çev.: Recep Duran), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

Unamuno, Miguel de, *Yaşamın Trajik Duygusu*, (çev.: Osman Derinsu), İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1986.

Upanişadlar: 'Tanrı'nın Soluğu' (der.: Mehmet Ali Işım), İstanbul: Dergah Yayınları, 1976.

Watkins, James N., "Out of Body Experience", <http://www.noblecan.org/~watkins/death.ht/>, (12 Kasım 1997).

Widgery, Alban G., *Tarih Boyunca Büyük Öğretiler: Konfüçyüs'den Toynbee'ye Kadar*, (çev.: Gülçiçek Soytürk), (y.y): Milliyet Yayınları, 1971.

Wisdom, John, *Problems of Mind and Matter*, New York: Cambridge University Press, (t.y)

Wolfson, Harry Austryn, *Religious Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press, 1961.

World Scripture, (ed), "The Immortal Soul", <http://.rain.org/~origin/ws/theme040.ht/> (8 Ekim 1997).

The Verdict of the Expert, (ed), "Scientific Theories of Near-Death Experiences",
<http://www.ilaveusa.com/Secrets/experts.ht/>, (8 Ekim 1997).

Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Theodise: Batı ve İslam Din Felsefesinde "Kötülük Problemi" ve Teistik Çözümler*, Ankara: Vadi Yayınları, 1997.

_____ "Life After Death in Contemporary Islamic Thought", *The Twenty-first International Conference on the Unity of Sciences*, Washington: D.C., November 24-30, 1997. (Yayımlanmamış Bildiri)

Yazıcı, Yüksel, *Bilgelik Bilinci*, İstanbul: İm Yayın Tasarım, 1995.

Yitik, Ali İhsan, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1996.